Biblische Zeitfragen
gemeinverständlich erörtert. ~ Ein Broschürenzyklus
begründet von Prof. Dr. Joh. Nikel und Prof. Dr. Ign. Rohr.

Der Bibl. Zeitfragen elfte Folge herausgegeben von
Dr. P. Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese z. Zt. Breslau.
Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese in Tübingen.

Heft 3/5.

Die Leidensfrage im Alten Testament

Von

D. Norbert Peters
Professor der Theologie
an der K. philos.-theol. Akademie zu Paderborn

Printed in Germany

Münster in Westfalen.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Biblische Zeitfragen, gemeinverständlich erörtert. **Ein Broschürenzyklus,** begründet von Dr. Joh. Nikel, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese an der Universität Breslau, und Dr. Ignaz Rohr, o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese an der Universität Tübingen. Von der 5. Folge ab hrsg. von Dr. Ignaz Rohr, Tübingen und Dr. Paul Heinisch, o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese, Breslau. gr. 8°. Preis der Folgen (12 Hefte) 5,40, geb. in Orig.-Bd. 7,50.

Erste Folge.

1. Dr. J. Nikel, Alte und neue Angriffe auf das Alte Test. 4. Aufl. —,60
2. Dr. J. Nikel, Der Ursprung des alttest. Gottesglaubens. 4. Aufl. —,60
3. Dr. J. Rohr, Der Vernichtungskampf geg. d. bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
4. Dr. J. Rohr, Moderne Ersatzversuche f. das bibl. Christusbild. 4. Aufl. —,60
5. Dr. Dausch (Dillingen), Der Kanon des Neuen Testaments. 4. Aufl. —,60
6. Dr. Dentler (Bärenweiler), Die Auferstehung Jesu im N. Test. 4. Aufl. —,60
7. Dr. Belser (Tübingen), Die Apostelgeschichte. 4. Aufl. —,60
8. Dr. J. Nikel, Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik. 3. Aufl. —,60
9. Dr. O. Wecker (Stuttgart), Christus und Buddha. 4. Aufl. —,60
10. Dr. C. Miketta (Weidenau), Die Amarnazeit. Palästina u. Ägypten in der Zeit der israelitischen Wanderung und Siedelung. 4. Aufl. —,60
11. Dr. Tillmann (Bonn), Jesus, der Menschensohn. 4. Aufl. —,60
12. Dr. P. Heinisch (Breslau), Griechentum und Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus. 4. Aufl. —,60

Zweite Folge.

1. Dr. J. Döller (Wien), Abraham und seine Zeit. 3. Aufl. —,60
2. Dr. Dausch (Dillingen), Das Johannesevangelium. 3. Aufl. —,60
3. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. I. Die biblische Urgeschichte. 4. Aufl. —,60
4. Dr. J. Rohr, Das Markusevangelium. 3. Aufl. —,60
5./6. Dr. Friedr. Maier (Sasbach), Die Briefe Pauli. 3. Aufl. 1,20
7. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. II. Moses und sein Werk. 4. Aufl. —,60
8./9. Dr. Pölzl (Wien), Das Matthäusevangelium. 3. Aufl. 1,20
10. Dr. Feldmann (Bonn), Die Weissagung über den Gottesknecht im Buche Jesaias. 3. Aufl. —,60
11. Dr. Seb. Euringer (Dillingen), Die Chronologie der biblischen Urgeschichte (Gen. 5 und 11). 1./2. Aufl. —,60
12. Dr. J. Hehn (Würzburg), Der israelitische Sabbat. 3. Aufl. —,60

Dritte Folge.

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Jesus und Paulus. 3. Aufl. —,60
2. Dr. M. Meinertz (Münster), Das Lukasevangelium. 3. Aufl. —,60
3./4. Dr. J. Nikel, Das A. T. im Lichte der altorientalischen Forschungen. III. Die Geschichte Israels von Josua bis zum Ende des Exils. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. S. Landersdorfer O. S. B. (Ettal), Bibel und südarabische Altertumsforschung. 3. Aufl. 1,20
7. Dr. A. Schmitt (Offenburg i. B.), Bibel u. Naturwissenschaft. 3. Aufl. —,60
8./9. Dr. Paul Karge (Münster), Die Resultate der neuen Ausgrabungen und Forschungen in Palästina. 3. Aufl. 1,20
10. Wilh. Koch (Tübingen), Die Taufe im Neuen Testament. 3. Aufl. —,60
11. Dr. J. Göttsberger (München), Adam und Eva. 3. Aufl. —,60
12. Dr. F. Maier, Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli. 3. Aufl. —,60

Biblische Zeitfragen
Elfte Folge. Heft 3/5

Die Leidensfrage im Alten Testament

Von

D. Norbert Peters

Professor der Theologie
an der B. philos.-theol. Akademie zu Paderborn

Erste und zweite Auflage

Münster in Westf. 1923
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

Imprimatur.

Monasterii, die 26. Julii 1923.

Nr. 4311.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Gnlis.

Inhalt zu Heft 3/5.

	Seite
Einleitung	3
I. Gottesglaube und Leidensfrage	4
II. Das Strafleiden	13
III. Das Erziehungsleiden	43
IV. Das Prüfungsleiden	47
V. Das dienende Leiden	53
VI. Das praktische Verhalten im Leid	69
VII. Der Jenseitsausgleich	80
Schluß	94

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Einleitung.

Große Mühsal hat Gott bestimmt,
und ein schweres Joch liegt auf den Menschenkindern
Von dem Tage an, wo sie[1]) hervorgehen aus ihrer[1]) Mutter Schoße,
bis zu dem Tage, wo sie zurückkehren zur Mutter aller[2]).
Ihr Denken[3]) und das Sinnen ihres Herzens
und das Ende ihrer Worte bis zum Tage ihres Todes sind[4])
Von dem, der hoch auf dem Throne sitzt,
bis zu dem, der mit Staub und Asche bedeckt[5]) ist,
Von dem, der Tiara und Kopfschild trägt,
bis zu dem, der ein Kleid von Fellen hat:
Zorn, Eifersucht, Sorge und Schrecken,
Todesfurcht, Zank und Streit! . . .
Bei allem Fleisch vom Menschen bis zum Vieh,
und über den Sündern dazu siebenfach sind:
Pest und Blutvergießen, Fieber und Schwert,
Verwüstung und Verderben, Hungersnot[6]) und Tod!

So klagt der weise Jesus Sirach[7]) über das Leid in der Welt. Seine bange Klage ist Menschheitsruf, Menschheitsgut aber auch das tiefe Menschheitsbewußtsein, daß der Menschen Übel in der Welt nicht notwendig zu ihrer und der Welt Natur gehören, daß vielmehr eine bessere, von den Übeln freie Ordnung der Dinge vor der jetzigen schlimmeren Weltordnung liegt. Daher ist auch die Frage: „Woher stammt das Übel?" allgemeine Menschheitsfrage. In den Sagen der Völker ist sie schon in den ältesten Zeiten allgemein gestellt und beantwortet[8]), die brahmanischen und buddhistischen Weisen Indiens haben bereits mit ihr gerungen, lange bevor die griechischen Philosophen[9]) in Theorie und Praxis sie zu lösen versuchten. Daß diese Frage in Zeiten der Not in vielen Herzen immer wieder sich nach oben rang und ringt, ist begreiflich.

---

[1]) Gr. Syr. [2]) Lebendigen om. Gr. [3]) Gr.
[4]) V. 2 nach Syr. [5]) Rd. [6]) Gr. [7]) Sir 40, 1–5. 8–9.
[8]) Vgl. Jos. Feldmann, Paradies und Sündenfall S. 55–484, Münster i. W. 1913.
[9]) Vgl. etwa P. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral[2] S. 1–12, Freiburg i. B. 1904; H. Diels, Der antike Pessimismus, Berlin 1921.

Auf dem ersten Blatte der Bibel des A. T. wird zwar erzählt, daß Gott, der Gute und der Gerechte also, alle Dinge erschaffen hat. Fünfmal wird in den einzelnen Abschnitten dieses ersten Schöpfungsberichtes der Genesis gesagt, daß Gott nach der Erschaffung der einzelnen Teile der Welt sah, daß sie gut waren, und am Ende des Ganzen steht der unterstrichene Satz: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut“ [1]). „Woher also das Übel, da der gütige Gott alles gut gemacht hat? Wohl bringt das größere, ja höchste Gut geringere Güter hervor, immer aber sind der Schaffende und das Geschaffene alle gut. Woher das Übel?“ [2]) Daher die Frage: Wie haben die Schriftsteller des A. B. mit diesem Problem sich abgefunden, mit diesem offenkundigen Gegensatz zwischen der Welt des ersten Kapitels des heiligsten ihrer heiligen Bücher und zwischen den realen Verhältnissen der Welt, in der sie lebten? Welche Antwort geben diese Frommen, diese vom Geiste Gottes inspirierten Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, denen wir die Bibel des A. T. verdanken, auf die Schicksalsfrage der unter ihrem Leidensjoche heute wieder mehr als je aufstöhnenden Menschheit?

I. Gottesglaube und Leidensfrage.

Jedes Blatt beinahe des A. T. betont die Ursächlichkeit Gottes für das, was in der Welt geschieht. Dies gilt auch bei der Frage nach dem letzten Grunde des Übels. Aller Dualismus liegt der alttestamentlichen Religion ferne. Eine Scheidung der Welt in ein Reich des Guten und ein Reich des Bösen gibt es hier nicht; für eine böse Urmacht, die das Böse will und schafft, ist kein Raum neben dem einen Schöpfer, der die ganze Welt erschuf und sie ganz gut erschuf. Isaias II [3]) protestiert schon ausdrücklich gegen den persischen Dualismus, wenn er schreibt:

Ich bilde das Licht und schaffe die Finsternis,
wirke das Heil und schaffe das Üble:
Ich, Jahwe, wirke alles dieses!

Ebensowenig kennt das A. T. nach der Art Platos eine Lehre von der Materie, die im Gegensatz zu der Idee der Urgrund des Bösen wäre. Das ganze Weltall ist ihm vielmehr ein Reich Gottes, der es erschuf. Dieser eine Schöpfer wirkt auch das Übel in der

[1]) Gn 1, 31. [2]) S. Augustinus, Confessiones VII, 5.
[3]) Is 45, 7.

Welt. Er sendet alles Leid in die Welt, von dem die heiligen Bücher erzählen, von der Strafe der Ureltern des Menschengeschlechtes und des Brudermörders Kain bis zur Zerstörung Jerusalems und der Verbrennung des Tempels oder bis zu dem elenden Untergange des Antiochus Epiphanes und dem Tode der mit heidnischen Amuletten versehenen Juden in der Schlacht gegen Gorgias [1]). Krankheit und Tod kommt durch ihn, Dürre und Mißwachs, schädliche Tiere, Hagel und Hungersnot, Niederlagen von Feinden und innenpolitisches Unglück [2]). Gott erscheint sogar als Versucher bei Abraham und bei Moses; er verhärtet das Herz des Pharao, „sendet einen bösen Geist zwischen Abimelech und die Sichemiten", d. i. er erregt Zwietracht zwischen ihnen [3]), und er reizt den David zur Volkszählung [4]). Und nach dem Worte des Propheten Michäas, des Sohnes Jemlas, an König Josaphat hat Jahwe einen Lügengeist in den Mund aller für den Zug gegen Ramoth redenden falschen Propheten gelegt [5]). Darum: Wer machte dem Menschen den Mund, und wer macht stumm oder taub oder lahm oder blind [6]), wenn nicht Gott? Gibt's ein Unheil in der Stadt, das der Herr nicht wirkte? [7]) Geht (also) nicht hervor aus dem Munde des Höchsten das Böse und das Gute? [8]) Gutes und Böses, Leben und Tod,

[1]) Vgl. Gn c. 3; 4; 2 Chr 36, 17 ff.; 2 Makk 9, 18; 12, 41.

[2]) Vgl. Ex c. 9; 11, 5; Nm 12, 10; 1 Sm c. 24; 25, 38; 2 Sm 12, 15; 1 Kg 17, 20. — 1 Kg c. 17; Jer 3, 3; 14, 2 ff. — Ex c. 8; 9; 10. — 2 Kg 17, 25; Am 4, 9. — 1 Kg 11, 14. 23; 12, 15.

[3]) Ri 8, 23; vgl. 1 Sm 16, 14.

[4]) Gn 22, 10; Dt 33, 8 (vgl. Ex 17, 1–7); Ex 4, 21; 7, 3; 10, 20; 2 Sm 24, 1. Daß Gott den Sünder verstocke, ist auch neutestamentliche Ausdrucksweise (Jo 12, 39 f.; Röm 11, 8; vgl. auch noch Is 6, 10 f. und Spr 16, 4). Das israelitische Denken stellt eben auch hier Gott als erste Ursache in den Vordergrund, nicht die sekundäre Ursache des freien Wirkens des Menschen. Gott als der Weltschöpfer und Weltlenker ist naturnotwendig der erste Urheber von allem. Seine Allursächlichkeit erstreckt sich also in etwa auch auf die Sünde, Schuld und Strafe als Bestandteile seines Gesamtweltplanes. Daß trotzdem die Sünde freie Tat des Menschen bleibt, ist ebenso sichere Lehre des A. T., wie das Nebeneinander der Allursächlichkeit Gottes und der Freiheit des Menschen für Menschenverstand ein „großartiges Geheimnis" (Tridentinum) bleibt. — 2 Sm 24, 1 versucht F. X. Kugler neuestens die Übersetzung: Man hatte nämlich David gegen sie (sc. die Israeliten) angereizt (Von Moses bis Paulus S. 505 f., Münster i. W. 1923). In der Parallelstelle 1 Chr 21, 1 gibt er dann Satan durch ein Ankläger.

[5]) 1 Kg 22, 23.

[6]) Ex 4, 11; lies pisseach = lahm nach dem Kontexte.

[7]) Am 3, 6. [8]) Lam 3, 38.

Armut und Reichtum sind von Jahwe[1]). Darum betet der Job des Prologs:

Das Gute nehmen wir von Gott,
das Böse sollten wir nicht nehmen?[2])

Menschen, die Unheil wirken, sind also im Grunde nur Werkzeuge in der Hand Gottes. Nicht ihr habt mich hierher geschickt, sondern Gott, spricht Joseph[3]). Selbst die großen Weltreiche gebraucht Jahwe für seine Zwecke wie der Handwerksmann Axt und Säge. Stock und Rute ist Assur in seiner Hand. Wenn er will, pfeift er Ägypten oder Assyrien, und sie kommen gehorsam, um seinen Willen zu tun, zeitweilig dem Richter dienend, so daß niemand ist, der gebot, und es geschah, ohne daß der Herr es gebot[4]).

Als Boten (male'akhim = ἄγγελοι = Engel) und Diener Gottes, als Vollzieher seines Wortes und seines Willens[5]), in der Herbeiführung des Übels treten namentlich später auch Engel auf, Unheilsengel[6]), wie der Würgengel beim Tode der Erstgeburt in Ägypten oder bei der Sendung der Pest unter David[7]), wie der Engel Jahwes, der dem Balaam mit dem Schwert in der Faust entgegentritt, oder der die Niederlage der Assyrer wirkt[8]). Insbesondere erscheinen später auch statt Jahwes böse Engel als Wirker des Übels im Anschluß an alte folkloristische Vorstellungen von Unheilsdämonen. So verführt die Schlange d. i. der Teufel die Ureltern im Paradiese, im Buche der Weisheit[9]) der Teufel, im Buche Henoch[10]) der böse Engel Gadreel. So sind in der ursprünglichen Auffassung der alten Quelle der Genesis in der Motivierung der Sündflut gefallene Engel die Verführer der Menschentöchter wie im Buche Henoch[11]). In den Königsbüchern sieht Michäas, der Sohn Jemlas, „den Geist" vor Jahwe treten, um nach seinem Willen die Propheten Achabs irrezuführen, damit diese den König

[1]) Sir 11, 14; vgl. Koh 7, 14.
[2]) Job 2, 10; vgl. 1, 21; 37, 13; 38, 22 f.
[3]) Gn 45, 8; vgl. 50, 20.
[4]) Belege: Is 7, 18; 10, 5. 15; Lam. 3, 37; Apoc. Bar. Syr. 5, 3.
[5]) Ps 103, 20 f. [6]) Ps 78, 49.
[7]) Ex 11, 23; 2 Sm 24, 16.
[8]) Nm 22, 31 ff.; 2 Kg 19, 35. [9]) 2, 24. [10]) 69, 6.
[11]) Gn 6, 2; Hen 6–7. 8. 9. 13, 2; 16, 3; 64, 2; 69, 1 ff. Über das Verhältnis der Meinung des Stückes von Ehen zwischen der guten und schlechten Menschheitslinie in Gn 6, 1–4 im jetzigen Zusammenhange zu dem ursprünglichen Sinne s. Joh. Rothstein, Die Bedeutung von Gn 6, 1–4 in der gegenwärtigen Genesis (Festschr. K. Budde 1920, S. 150 ff.).

täuschen, auf daß er ausziehe und falle [1]). In seinem vierten Nachtgesichte sieht Zacharias den Satan zur Rechten des Engels Jahwes stehen, um den Hohenpriester Josue anzuklagen, ihn also in Strafleid zu bringen [2]). Ähnlich klagen im Buche Henoch die Satane die Bewohner des Festlandes vor dem Herrn der Geister an, und in der Apokalypse heißt Satanas Ankläger der Brüder, der sie anklagt vor Gott bei Tag und bei Nacht [3]). Als Verführer der Gottlosen erscheint der Satan auch bei Jesus Sirach [4]). Besonders klar aber ist Satan als Verführer und als Plagenbringer im Prolog des Jobbuches gezeichnet. Im Buche Tobias tritt als Würger der Männer Saras Asmodäus auf [5]), und in der Himmelfahrt des Isaias steht Belial, der den Manasses schon verführt habe, höhnend und versuchend dabei, als der Prophet zersägt wird [6]). In den Apokryphen und in der rabbinischen Literatur werden diese bösen Plagegeister unter dem Einflusse babylonischen und persischen Aberglaubens immer zahlreicher und werden auch mit Namen benannt. Biblisch sind außer den genannten im A. T. auch schon der Wüstendämon ʿAzaʾzel, die Nachtteufelin Lilith und vielleicht noch ʿAluqah, die als eine vampyrartige, blutsaugende Dämonin gedacht ist [7]). Besonders instruktiv ist die Vergleichung der Erzählung der Volkszählung Davids in den Königsbüchern, wo Jahwe den David zur Volkszählung anreizt, mit der Darstellung in der Chronik, wo Satan (Eigenname, ohne Artikel!) es tut [8]).

Aber auch Satan ist nur Werkzeug und vermag nur mit Gottes Erlaubnis Schaden zu stiften. Das zeigt am anschaulichsten der Prolog des Jobbuches, wo er erst der Erlaubnis Gottes bedarf, um Job zu plagen. Nicht einmal den Sünder kann er verderben ohne Gottes Zustimmung [9]). Engel und Teufel, die Unheil bringen, sind von Gott geschickt [10]).

Allemal ist also Gott die letzte Ursache des Übels für den Menschen. Gott ist aber gütig. Sein Wesen ist Liebe und Güte

1) 1 Kg 22, 19–23. Die Scheidung zwischen guten und bösen Geistern, die Gott dienen, ist hier so wenig wie in Job schon klar durchgeführt.
2) Zach 3, 1 f. 3) Hen 40, 7; Apok 12, 10. 4) 21, 27.
5) 3, 8. 17; 6, 6 u. ö. 6) Asc. Is. 2, 1 ff.; 5, 3 f.
7) Spr 30, 15.
8) 2 Sm 24, 1 (vgl. I. 26, 19; II. 16, 10); 2 Chr 21, 1 (zu השׂטן ohne Artikel vgl. διάβολος Weish 2, 24).
9) Zach 3, 2.
10) Ex 12, 23 (vgl. 12, 29); Ri 9, 23 f.; 2 Sm 24, 16 (vgl. 24, 1. 15); Ps 78, 49; Spr 13, 11; 1 Chr 21, 15.

all sein Wirken. „Der Liebe Jahwes ist die Erde voll", und bei Pseudojonathan schwebt der „Geist der Liebe" schon im Anfange der Schöpfung über den Wassern. Der Name des Stammvaters Israels Abraham (= Abiramu) bedeutet vielleicht „Mein Vater liebt". Die Liebe Gottes beherrscht jedenfalls die Patriarchengeschichten der Genesis in der Fürsorge des liebenden und sich erbarmenden Helfergottes für die Seinen und die folgenden Bücher in seiner Liebeserwählung und Führung Israels. Sie zeigt sich in der Betonung der Liebe Gottes in der Einleitung des Dekalogs, in den Reden der Propheten, vorzüglich bei dem herrlichsten Prediger der Liebe Jahwes, bei Osee, und in ihrem rührenden Widerklange in den heiligen Liedern. Wie sehr diese Überzeugung von der Liebe und Güte Gottes das religiöse Denken und Leben beherrscht hat, offenbart sich am hellsten darin, daß das gebräuchliche Responsorium beim litaneiartigen Wechselgesange lautete: „Denn seine Liebe währet ewig" [1]).

Den Sündern gegenüber erscheint Gottes Gütigkeit als Barmherzigkeit. Am Ende des Buches Michäas wird der Name des Propheten (Michajahu = Wer ist wie Jahu) und mit ihm sein Gottesbegriff midraschartig so erläutert:

Wer ist ein Gott wie du, der die Schuld verzeiht
und allen Frevel vergibt dem Reste seines Erbes,
Der nicht für immer seinen Zorn festhält,
der sich freut, Liebe zu üben.

Ohne den Felsengrund der Überzeugung von der Barmherzigkeit ihres Gottes wären die Bußreden der Propheten ebenso unmöglich gewesen wie die Bußgebete der Psalmen. Voraussetzung beider ist der Glaube an den Gott,

Der verzeiht all deine Schuld,
heilt all deine Gebrechen,
Der dein Leben aus dem Grabe erlöst,
dich umgibt mit Lieb' und mit Erbarmen,

an den Gott, der durch den Propheten gesprochen hat:

Wenn eure Sünden sind wie Karmesin,
weiß wie Schnee sollen sie werden;
Wenn sie rot sind wie Scharlach,
wie Wolle sollen sie werden [2]).

---

[1]) Belege: Gn 18; Ex 20, 2; Jer 31, 3; Os 1–3; Ps 33, 5; 103; 118; 136; 145, 17; Sir 51, 12 [1 ff.]; Targ. Jon.[1] zu Gn 1, 2.

[2]) Belege: Mich 7, 18; Ps 103, 3–4; Is 1, 18.

Wie gütig, so ist Gott auch gerecht. Seine Heiligkeit ist in der Gerechtigkeit der Maßstab seines Verhaltens den Menschen gegenüber. Diese Idee von der Gerechtigkeit Gottes steckt wahrscheinlich schon in der urhaften Etymologie des Beinamens Israel (= Jeschar'el = Gott ist gerecht [Sachße]) für den Patriarchen Jakob. Jedenfalls tritt die Gerechtigkeit sachlich von Anfang an im A. T. stark hervor und wird von den Propheten und Weisheitslehrern Israels aufs nachdrücklichste betont als der Eckstein der sittlichen Weltordnung, die nicht auf Macht, sondern auf Gerechtigkeit und Liebe gegründet ist.

Der Fels (ist er), dessen Tun ohne Tadel,
weil recht sind all seine Wege;
Ein treuer Gott und ohne Verdrehtheit,
gerecht und gerade ist er![1])

Unentwegter pseudogeschichtlicher Entwicklungsschematismus hat zwar die Gerechtigkeit Gottes für die vorprophetische Zeit geleugnet und will ihn nur als „Hüter von Recht und Sitte“ [2]) unter den Menschen anerkennen. Dagegen ist geschichtlich festgestellt, daß die Gerechtigkeit „nicht eine einzelne, sondern eher die einzige mit einiger Bestimmtheit erfaßte ethische Äußerung des altsemitischen Gottes gewesen sei“ [3]). „Daß der Gott Israels gerecht sei, ist deutlich ein alter, von den Propheten vorgefundener Gedanke. Wenn er vor ihrer Zeit nur selten zum Ausdruck kommt (sc. ausdrücklich ausgesprochen), so wird das zu einem guten Teil eben darauf beruhen, daß er fest eingewurzelt war und einer direkten Geltendmachung nicht bedurfte“ [4]).

Daß das Übel überhaupt in der Schöpfung des gütigen Gottes ist, hätte aber schon religiösen Zweifel wecken können. Doch haben die Frommen des A. T. mit der das Übel und den Tod enthaltenden Weltordnung schlechthin demütig sich abgefunden. Erst im B. Koheleth ringt der Verfasser gegen eine eigentlich pessimistische Weltbetrachtung, und im 4. Esdrasbuche kommt jenes Warum? dem gütigen Gott als letztem Verursacher gegenüber direkt zur Aussprache [5]), insbesondere bei der Behandlung der schließlichen Verdammnis so vieler Sünder [6]). Dagegen haben die Frommen des A. B. immer wieder sich gefragt: Wie kann es dem Gottlosen gut gehen? Wie kann es insbesondere dem Frommen

[1]) Dt 32, 4.
[2]) B. Stade, Bibl. Theol. des A. T. § 35, Tübingen 1905.
[3]) W. Graf Baudissin, Der gerechte Gott in altsem. Religion S. 22 (S.-Abdr. aus der Festgabe A. Harnack, Tübingen 1921).
[4]) A. a. O. S. 6. [5]) Vgl. 3, 4. 8. [6]) 7, 132—8, 62.

schlechter gehen, als dem Gottlosen, wenn es einen gerechten Gott gibt? Das Leid des Frommen und das Glück des Gottlosen wurde ihnen zur quälenden Versuchung.

Fast knickten um meine Beine,
beinahe glitten aus meine Füße,
Denn ich zürnte über die Toren,
als ich das Glück der Gottlosen sah,

bekennt ein frommer Psalmensänger[1]). So lange der Glaube an den Jenseitsausgleich[2]) das religiöse Leben noch nicht beherrschte, mußte dieses Problem jedem gläubigen Jahwediener schwer auf die Seele fallen. Wie hart es empfunden wurde, zeigen insbesondere die Theodizeepsalmen und das Buch Job mit dem gigantischen Ringen seines Helden. Wie oft im Leben diese Theodizeefrage gestellt wurde, lehrt die im Spruchbuche viermal wiederkehrende Warnung: „Sei nicht zornig über die Gottlosen“[3]), lehrt auch das dreimal bei Ezechiel zitierte Volkswort über das Fehlen der in die Augen springenden Vergeltung bei den sich bekehrenden Gottlosen und dem in Sünde fallenden Gerechten: Der Weg des Herrn ist nicht gerade[4]). So begreift es sich, daß die Theodizeefrage auf mancher Seite des A. T. widerklingt[5]), auf anderen Seiten ausführlich behandelt ist.

Jeremias fragt Jahwe:

Warum glückt der Gottlosen Weg,
sind alle im Heil, die treulos betrügen?
Du pflanzest sie alle, und sie wurzeln fest,
sie wachsen, und sie bringen Frucht[6]).

Als der Prophet, weil das angekündigte Gericht säumt, zum Spott und zum Gelächter geworden ist, als seine Gegner nach Anklagen suchen wider ihn, heimtückisch auf jedes seiner Worte lauernd, da verflucht er in seiner Not, in die er schuldlos kam, weil er Gottes Auftrag ausrichtete an sein Volk, seinen Geburtstag, wünscht nie geboren oder gleich nach der Geburt gestorben zu sein:

Warum doch kam ich aus dem Mutterschoß,
um Mühsal zu erleben (nur) und Kummer,
und daß in Schmach vergingen meine Tage?[7])

---

[1]) Ps 73, 2 ff.; vgl. Ez 18, 25 ff. [2]) S. u. Kap. VII.
[3]) 3, 31; 21, 17; 24, 1. 19. [4]) Ez 18, 25. 29; 33, 17.
[5]) Vgl. z. B. Is 40, 27; 45, 9; 58, 3; Hab 1, 2 f. 12 f.
[6]) 12, 1–2. Gegen die Verunechtung von 12, 1–6 (Duhm) s. etwa Volz z. St.
[7]) 20, 18. Vgl. die herbe Klage in c. 3 der Klagelieder, dessen Abfassung durch Jeremias ich nicht bezweifle.

Der Glaube der zweifelnden Gegner des Malachias ist an der Leidensfrage zerbrochen. In völliger Umkehrung des üblichen Vergeltungsglaubens auf Erden und in pessimistischem Gegensatz zu dem Optimismus des Psalmensängers, der bis zu seinen alten Tagen keinen Gerechten verlassen und seinen Stamm um Brot betteln sah [1]), sagen diese Zweifler:

Jeder, der böse handelt, ist glücklich!
Und wo bleibt der Gott des Gerichts? . . .
Umsonst ist's, Gott zu dienen,
und was nutzt's, daß wir uns hielten an seine Ordnung
und vor Jahwe der Heere einhergingen in Buße? [2])

In den Psalmen hört man die Leidensfrage trotz alles Vorherrschens des Vergeltungsglaubens oft genug aus den Tiefen der Seele der Psalmensänger emporbrausen. Da heißt es:

Ich dachte: ‚Festhalten will ich an meinen Wegen,
daß ich nicht sündige mit meiner Zunge,
Meinem Mund anlegen einen Zügel,
so lange noch der Frevler vor mir steht!'
Ich bin verstummt in Schweigen,
schwieg dem Glücke ferne,
jedoch mein Schmerz ward aufgewühlt.
Heiß ward mein Herz in meinem Innern,
dacht' ich daran, so flammte auf das Feuer [3]).

Vorzüglich gehören die sog. Theodizeepsalmen [4]) hierher. Da klagt der Fromme:

Warum muß ich in Unheilstagen zagen,
umstricken meine argen Feinde mit Frevel mich? [5]) . . .
Denn Weise sieht er (sc. der Mensch) sterben,
zusammen Tor und Narren untergehn,
Und andern hinterlassen sie ihr Gut,
Die Gräber [6]) sind die Hausung ihnen immerdar [7]).

Da erzählt er von dem Glück des reichen Gottlosen und vom eigenen Leid bei aller Schuldlosigkeit:

Denn ob der Toren eifert' ich,
als ich der Frevler Glück ansah.
Denn keine Nöte haben sie bis zu dem Tode,
und fett gemästet ist ihr Bauch.
Sie haben (andrer) Menschen Mühsal nicht
und werden nicht geplagt mit (andren) Leuten.

---

1) Ps 37, 25. 2) Mal 2, 17; 3, 14–15.
3) Ps 39, 2–4; vgl. etwa noch 10, 1. 6. 13; 17, 14; 31, 23.
4) Ps 37; 49; 73.
5) Vokalisiere mit Origenes ʿavōn ʿakubbaj jesubbûni.
6) Gr. Syr. Targ. Vulg. 7) Ps 49, 6. 11. 12.

Drum liegt um ihren Hals der Stolz,
umhüllt das Kleid sie der Gewalt . . .
Seht, diese sind (doch) Frevler,
und glücklich immer werden sie nur reicher!
Fürwahr, vergebens hielt ich rein mein Herz
und wusch in Unschuld meine Hände.
Jedoch den ganzen Tag war ich geplagt,
und meine Züchtigung kam alle Morgen![1])

Aber der mit dem Zweifel Ringende wird doch ermahnt:

Werde zornig nicht über die Bösen,
ereifre dich nicht über die Übeltäter! . . .
Schweige vor Jahwe und harre auf ihn,
werde nicht zornig über den, der Glück auf seinen Wegen hat,
über den Mann, der Trug übt!
Laß ab vom Zorne und gib den Grimm auf,
werde nicht zornig, (es ist) nur zum Unheil![2])

Tief durchdrungen ist der Prediger von der Nichtigkeit und dem Leide des Menschenlebens. „Eitelkeit der Eitelkeiten", ruft er, „ja alles ist eitel!"[3]) Es lohnt sich nicht, dieses ewige Einerlei zu leben; denn alles ist Eitelkeit und Windnachjagen[4]). Gerechte und Ungerechte haben dasselbe Schicksal. Da ist ein Gerechter, er geht unter trotz seiner Gerechtigkeit; da ist ein Gottloser, er lebt lange trotz seiner Schlechtigkeit[5]).

Vor allem aber durchzieht das Theodizeeproblem das grandiose Gedicht vom Dulder Job. Unschuldig ist er ins tiefste Unglück gekommen. Er trägt es zunächst in musterhaftester Geduld und prägt die durch alle Jahrhunderte fortklingenden Worte:

Jahwe, er gab, Jahwe, er nahm,
gepriesen sei Jahwes Name! . . .
Das Gute nehmen wir von Gott,
das Schlimme sollten wir nicht nehmen?[6])

Sein Herz ruft im tiefsten Grunde freilich nach Trost. Und als die drei ihn besuchenden Freunde den Mund nicht öffnen zu mildem Zuspruch, da bricht er nach sieben Tagen des Wartens enttäuscht in wilde Klagen aus. Unschuldig und doch in diesem Elend auch von den Freunden als Frevler betrachtet, schreit er auf wie Jeremias: O wär' ich nicht geboren!

Der Tag soll untergehn, da ich geboren ward,
die Nacht, die sprach: ‚Seht[7]) da, ein Mann! . . .'
Nicht hab' ich Ruh' und hab' nicht Rast
und bin (noch) ruhig nicht, so kommt schon (wieder) Sorge![8])

[1]) Ps 73, 3–6. 12–14. [2]) Ps 37, 1. 7–8. [3]) 1, 1. [4]) 2, 17. [5]) 7, 15; vgl. 8, 14; 9, 3. [6]) 1, 20; 2, 10. [7]) So Gr. [8]) 3, 3. 26. Die Jobtexte sind entnommen meinem druckfertigen Jobkommentar. Diese ganze Schrift ist ein Parergon zu demselben.

So geht's ihm, dem Schuldlosen! Aber

Im Frieden sind die Zelte — Räubern,
und die Gott reizen, haben Sicherheit:
wer seinen Gott in seine Faust nimmt! . . .[1])
Was bleiben denn die Gottlosen am Leben
und werden alt, sind stark in Rüstigkeit.
Ihr Stamm steht fest vor ihnen
und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
In Frieden, ohne Furcht sind ihre Häuser,
und nie kommt Gottes Rute über sie . . .[2]).
Im Schoße seines Glücks stirbt dieser,
so ganz in Wohlsein[3]) und in Ruh' . . .
Und jener stirbt mit weher Seele
und hat das Glück noch nicht gekostet:
Zusammen liegen sie im Staub,
und Moder deckt sich über sie![4])

Darum kann Eliu Jobs Meinung in dem Satz zusammenfassen:

Er sagte ja: ‚Es nützt dem Menschen nichts,
wenn er in Gnade steht bei Gott'[5]).

Unter den apokryphen Büchern findet sich das Problem im 4. Buche Esdras[6]) eingehend behandelt. Der Autor schreibt: Mein Herz entsetzte sich, denn ich sah, wie du sie, die Sünder, erträgst und die Gottlosen verschonst[7]), wie du dein Volk vernichtet und deine Feinde erhalten hast[8]). Gerade bei dem Gedanken, daß die Heiden das Volk Gottes zertreten dürfen, vergehen ihm die Sinne[9]). Hat denn Babel besser gehandelt als Sion?[10]) Ähnlich schwer stöhnt unter der Wucht dieser Frage der Verfasser der syrischen Baruch-apokalypse: Was hat es denen genützt, die einsichtig waren, schreibt er, und nicht in Eitelkeit wandelten wie die übrigen Völker und nicht zu den Toten sagten: ‚Gebt uns Leben!' die sich vielmehr allezeit vor dir fürchteten und deine Wege nicht aufgaben? Und sie wurden doch dahingerafft[11]), und du hast auch nicht um ihretwillen Erbarmen mit Sion gehabt[12]).

II. Das Strafleiden.

Gott ist der Schöpfer des Alls. Von ihm sind die Ordnungen der natürlichen Welt, von ihm aber auch die Ordnungen der sittlichen Welt. Als Schöpfer der Menschen ist er auch ihr Gesetzgeber und ihr Richter. Denn auf die Befolgung seiner Gesetze hat

[1]) 12, 6. [2]) 21, 7 ff. [3]) Kenn. 76.
[4]) 21, 23 ff.; vgl. besonders noch c. 24. [5]) 34, 9; vgl. 34, 3.
[6]) C. 3—5. [7]) Syr. Ae. [8]) 3, 29 f. [9]) 5, 38.
[10]) 3, 31. [11]) So Ceriani, Charles, Rysſel. [12]) 14, 5—6

er Lohn gesetzt, auf ihre Übertretung aber Strafe. Dieses Gesetz ist der Inbegriff aller Vollkommenheit.

Das Gesetz Jahwes ist vollkommen,
seelenerquickend;
Das Gesetz Jahwes ist getreu,
macht Einfält'ge klug;
Die Gebote Jahwes sind recht,
Herzen erfreuend;
Das Gebot Jahwes ist lauter,
Augen erleuchtend;
Die Furcht Jahwes ist rein,
bleibend auf ewig,
Die Satzungen Jahwes sind Wahrheit,
gerecht allzumal[1]).

Was die Sonne für unsere materielle Welt bedeutet, das ist nach altisraelitischem Denken für die sittliche Ordnung das Gesetz Jahwes, die Licht und Wärme, Kraft und Leben spendende Sonne. Wer sich dieser Sonne entzieht, verfällt dem Dunkel und der Kälte, der Schwäche und dem Tode. Wer Gott nicht gehorcht, bricht die Vollkommenheit der sittlichen Weltordnung und zieht sich darum die Strafe des Urhebers dieser Ordnung zu, der auch ihr Rächer ist. Wie dieser seiner Gerechtigkeit entsprechend die Beobachtung seines Gesetzes, das Gute belohnt, so bestraft er auch das Böse, die Übertretung seiner Ordnung. Diese Idee durchzieht das ganze A. T. Des Maimonides elfter unter seinen dreizehn Glaubensartikeln, der Satz: „Gott belohnt das Gute und bestraft das Böse", ist in der Tat das Fundament der alttestamentlichen Sittlichkeit. Ein moderner jüdischer Theologe nennt ihn neben Offenbarungs- und Jenseitsglauben mit Recht als drittes Grundprinzip des Judentums[2]). Für die ältere biblische Zeit ist dieser Vergeltungsglaube freilich noch einseitig diesseitig orientiert; erst verhältnismäßig spät ist der Jenseitsvergeltungsgedanke und mit ihm der lückenlose Vergeltungsglaube durchgedrungen[3]).

Somit ist Gottes Verhalten zu seinen vernünftigen Geschöpfen grundsätzlich bestimmt durch seine Gerechtigkeit, d. i. durch die auf seine Geschöpfe angewandte Heiligkeit Gottes[4]), der einem jeden vergilt nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Taten[5]). Will-

[1]) Ps 19 (18), 8–10; vgl. besonders Ps 119 (118).

[2]) Jos. Kohler, Grundriß der systematischen Theologie des Judentums S. 17, Leipzig 1910. [3]) S. hierüber Kap. VII.

[4]) Vgl. etwa R. Peters, Die Religion des A. T.[5] S. 32 ff., Kempten und München 1923. [5]) Ps 62, 13.

kürliche Gotteslaune ist im A. T. ebensowenig des Unglücks Wurzel als blindes Schicksalswalten. Der gerechte Gott ist aber auch allgegenwärtig und allwissend [1]). Seine Augen stehen offen über allen Wegen des Menschen, um dem Manne zu vergelten nach seinen Wegen und nach der Frucht seiner Taten [2]). Ebenso ist er allmächtig [3]). Ihm ist nichts unmöglich, und er tut alles, was er will [4]). Darum die Hand darauf: der Gottlose bleibt nicht straflos! [5])

Die Leiden in der Welt weisen somit auf die Deutung als Strafleiden hin.

Des Gottlosen wegen ist das Übel erschaffen,
und seinetwegen wird das Verderben auferlegt [6]).

Das Übel dient somit als Mittel der Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung in der Hand des Weltenschöpfers.

Feuer und Hagel, Hunger und Pest,
auch diese sind zur Strafe erschaffen.
Reißende Tiere, Skorpionen und Nattern,
und das Racheschwert zur Vertilgung der Gottlosen,
Alle diese Dinge sind zu ihrem Zwecke erschaffen,
sind in der Vorratskammer und werden zur Zeit aufgeboten.
Wenn er ihnen gebietet, jauchzen sie
und sind bei ihrem Befehl seinem Wort nicht ungehorsam.
Darum war ich von Anfang an überzeugt,
überdachte es und legte es schriftlich nieder:
Die Werke Gottes, sie alle sind gut,
und alles Nötige gibt er reichlich zu seiner Zeit.
Man sage nicht: dieses ist schlechter als dieses!
denn alles ist vortrefflich zu seiner Zeit! [7])

Wenn das Leiden als Strafleiden über den Menschen kommt, so hat er es sich also selbst zuzuschreiben. Er selber zieht das Übel auf sich herab und erntet von der Saat, die er gesät hat.

Stets, wenn ich Leute sah, die Unheil (unter)pflügten
und die Verderben säten, ernteten sie es [8]).
Deine Bosheit straft dich, und dein Abfall züchtigt dich,
und du sollst wissen und sehen, daß es schlimm und bitter ist,
Wenn du Jahwe deinen Gott verläßt
und die Furcht vor mir nicht bei dir ist [9]).

---

1) S. R. Peters a. a. O. S. 29 f.
2) Jer 32, 19; vgl. Job 34, 22–25.
3) S. R. Peters a. a. O. S. 31 f.
4) Gn 18, 14; Ps 115, 3. 5) Spr 11, 24. 6) Sir 40, 10; tūsām Gr.
7) Sir 39, 29–34; Begründung der Textesänderungen s. in meinem Kommentar.
8) Job 4, 8; vgl. 15, 35; 35, 8; 36, 6 f. 32; Spr 18, 26 f.; 22, 8.
9) Jer 2, 19.

Die Frage, ob Gottes Güte hiergegen streite, hat der Verfasser des vierten Esdrasbuches schon ganz eingehend untersucht[1]): Nicht der Höchste hat gewollt, daß Menschen verloren gehen, sondern die Geschöpfe selber haben den Namen dessen, der sie doch erschaffen, verunehrt und Undankbarkeit bewiesen gegen den, der ihnen doch das Leben bereitet hat. Deshalb naht das Gericht Gottes, obschon dieser seine Schöpfung mehr liebt, als der Mensch das vermag. Er hat (ja) den Lebenden, sobald sie zum Leben kommen, feierlich erklärt, was sie tun sollten, um das Leben zu erwerben, und was sie halten sollten, um nicht der Strafe zu verfallen. Und sie hatten die Freiheit, sich so oder so zu entscheiden. Aber

Sie ersannen sich eitle Gedanken
und erdachten sich ruchlose Lügen;
Dazu behaupteten sie, es gebe keinen Höchsten,
und kümmerten sich nicht um seine Wege,
Verachteten sein Gesetz,
leugneten seine Bündnisse,
Glaubten seinen Geboten nicht,
vollbrachten seine Werke nicht.
Darum, o Esdras,
Eitles den Eitlen,
Fülle den Vollkommenen!

So haben sie trotz der Vernunft, die sie doch besaßen, gottlos gehandelt, weil sie die Gebote, die sie doch erhalten, nicht beobachtet und das Gesetz, das ihnen doch gegeben, trotzdem sie es empfangen, gebrochen haben. Was werden sie am jüngsten Tage (also) erwidern können? Sie haben eben aus eigenem freien Entschluß den Höchsten verachtet, sein Gesetz verworfen, seine Wege verlassen. Darum tragen sie in Gerechtigkeit ihre Strafe, und was werden sie am jüngsten Tage erwidern können? Es gilt des Höchsten Wort:

Wie der Boden, so die Saat,
wie die Blumen, so die Farbe,
Wie die Arbeit, so das Werk,
wie der Bauer, so die Ernte![2])

Dieser Vergeltungsglaube war jedenfalls eins der stärksten Motive der Ethik des Jahwismus. Mit dem Hauptmotiv der Liebe Gottes[3]) als Konsequenz des Glaubens an Jahwes Einzigkeit, an seine

[1]) C. 7–9.

[2]) 8, 60. 47; 9, 11; 8, 23–25; 7, 72; 8, 56; 7, 73; 9, 17. Die Texte von 4 Esr in der Hauptsache nach H. Gunkel.

[3]) N. Peters a. a. O. S. 66 ff.

Liebe und Güte, ist dieser Glaube an den belohnenden und bestrafenden Gott keineswegs unvereinbar. Denn ein Hauptmotiv schließt Nebenmotive psychologisch keineswegs aus. Diese spielten im Alten so gut ihre Rolle wie im Neuen Bunde und in der christlichen Theologie, insbesondere zur Verstärkung des Willensantriebes da, wo das höchste Motiv allein im fleischlichen Menschen zu versagen droht. Das wirksamste und darum mit Recht am meisten betonte Nebenmotiv ist aber gerade der Appell an das dem Menschen naturhafte Glückseligkeitsstreben in der aus der Gerechtigkeit Gottes geschöpften Überzeugung, daß die Erfüllung des Willens Jahwes mit Sicherheit Lohn, der Ungehorsam unabwendbar Strafe bringt. Eine Religion, die neben der Gottesliebe jedes andere Motiv des sittlichen Handelns ausschlösse, würde für die Menschheit, wie sie nun einmal ist, in ihrer großen Masse zur Wirkungslosigkeit verurteilt sein.

Dieser Vergeltungsgedanke tritt freilich bei den älteren Propheten gegenüber der individualistischen Form mehr in seiner sozialen Ausprägung hervor in Lohn und Strafe der Völker, aus dem einfachen Grunde, daß die älteren Propheten überhaupt mit dem Geschicke des Volkes sich mehr beschäftigen und erst die späteren stärker auch an den einzelnen Menschen appellieren. Der Glaube aber, daß Gott einem jeden einzelnen Menschen vergilt nach seinen Werken, gehört bereits der ältesten uns erreichbaren Religion Israels an. Die Meinung, daß erst mit Ezechiel der Glaube an die individualistische Vergeltungslehre einsetze, war ein grotesker Irrtum [1]). Es sei hier nur verwiesen auf den Dekalog [2]), dessen mosaischer Ursprung heute immer mehr wieder anerkannt wird. Es „wird ernstlich nicht bezweifelt werden können, daß bereits für Osee dieser Dekalog eine mosaische Urkunde war, und zwar die Urkunde des göttlichen Willens schlechthin ... Das historische Resultat erscheint mir unumstößlich zu sein, daß für Hosea der elohistische Dekalog ein mosaisches, von diesem in Stein eingraviertes Gesetz war, daß ihm der sittliche Jahweglaube als ein alt überkommenes Gut galt“ [3]).

Da im altisraelitischen Strafrechte ebenso wie im altbabylonischen des Kodex Chammurapis die Talion des Rechtssatzes: „Auge für Auge, Zahn für Zahn“ als leitender Gedanke stark hervortritt,

1) S. N. Peters a. a. O. S. 77 f.
2) Ex c. 20; Dt c. 5.
3) E. Sellin, Mose S. 42. 43, Leipzig und Erlangen 1922.

darf es nicht auffallen, daß die Talion auch den Vergeltungsglauben Israels beherrscht. So liest man in den Sprüchen:

Wer (andern) eine Grube gräbt, fällt hinein,
und wer einen Stein wälzt, gegen den wendet er sich [1]).

In den Psalmen heißt es:

Eine Grube hat er gegraben und ausgeworfen,
aber er fällt in das Loch, das er machte;
Das Unheil, das er plante, fällt auf sein Haupt zurück,
und sein Frevel stürzt auf seinen Scheitel [2]).
Das Schwert ziehen die Gottlosen,
und sie spannen ihren Bogen,
Zu fällen den Unglücklichen und Armen,
zu schlachten, die rechten Wandels sind.
Ihr Schwert dringt in ihr eigenes Herz,
und ihre Bogen werden zerbrochen [3]).

Das Bild von Saat und Ernte findet sich öfter zur Verdeutlichung des Verhältnisses der Strafe zur Sünde [4]). Der Verfasser der Weisheit Salomons formuliert das Prinzip: „Womit einer sündigt, damit wird er auch gestraft" [5]) und sucht dieses in den Strafen der Ägypter geschichtlich zu erweisen. Diese hatten beispielsweise die Tiere göttlich verehrt, darum vollzieht sich die Strafe durch Tiere [6]). Sie hatten die israelitischen Knäblein umgebracht, dafür wurde eine Menge ihrer Kinder getötet [7]). Ähnliche Gedankengänge finden sich im 2. B. der Makkabäer. Jason, „der so viele aus ihrem Vaterlande vertrieben hatte, mußte auch selbst in fremdem Lande umkommen, und den Antiochus Epiphanes ergriff unerträglicher Schmerz in den Eingeweiden, und grausam wurden die inneren Teile seines Leibes gequält, weil er mit vielen und unerhörten Martern andere Leute im Innern gequält hatte [8]). Es muß aber auch schon an Aman und an dem für Mardochäus von ihm errichteten Galgen erinnert werden und an die Feinde des Ananias, Azarias und Misael im Feuerofen, nachdem jene gerettet waren, und an Daniels Feinde in der Löwengrube, nachdem die Löwen den Daniel nicht verletzt hatten [9]).

So ist das Leid im A. T. also für den Menschen keineswegs immanente Naturnotwendigkeit, sondern als Strafe Folge

[1]) Spr 26, 27. [2]) Ps 7, 16.
[3]) Ps 37, 14 f.; vgl. etwa noch 9, 16; 35, 8.
[4]) Job 4, 8; vgl. Spr 22, 8; Os 10, 13; Sir 7, 3; 27, 25–27.
[5]) 11, 16. [6]) 12, 23–27; 16, 1; vgl. auch 17, 3. 8.
[7]) 18, 5.
[8]) 2 Makk 5, 9; 9, 5 f.; vgl. auch 7, 23; 13, 6 f.; 15, 32 f.
[9]) Est 7, 9 f.; Dn 3, 22; 6, 24.

der menschlichen Sünden. Die erste Menschensünde hat das Leid überhaupt in die Welt gebracht. Ihre letzte Wurzel lag aber nicht im Menschen selber, sondern in der gottfeindlichen Geisterwelt [1]). Denn der Satan hat nach dem Sündenfallsberichte der Genesis die Urmutter des Geschlechtes verführt. Daß dieser nämlich unter der Schlange (hannachasch) des Berichtes verstanden werden muß, ist wissenschaftlich sicher für jeden, der von dem Apriorismus der exegetischen Linken sich frei hält. Dieses folgt schon an sich aus der Darstellung des keineswegs kindlich denkenden Erzählers (J der modernen Literarkritik), der die Schlange als intelligente und redende Gott feindliche Persönlichkeit schildert. Darauf führen auch wie andere antike Literaturen [2]), so auch die babylonische Literatur. Hehn [3]) verweist, von anderen abgesehen, insbesondere auf die Erzählung vom Raube des Lebenskrautes durch die Schlange im Gilgameschepos, auf die Gestalt der Schlangengottheit Sachan, der „Herrin des Lebens", mit der chthonischen Gottheit Kadi als Vegetationsgottheit, auf den Schlangengott Musch als Unterweltsgott. „Wenn wir bei dem Verfasser von Gn c. 3 auch nicht ohne weiteres eine genaue Bekanntschaft mit den babylonischen Erd- und Vegetationsgottheiten Tamuz, Ningischzida, Ninazu usw. und ihrem Zusammenhange mit dem Lebensbaume und der Schlange als Lebens- und Todesgottheit vorauszusetzen berechtigt sind, so weist doch die Verführung des Menschen durch die Schlange zur Sünde, die den Tod zur Folge hat, auf die babylonische Schlange als Unterweltsgottheit zurück". Daß „die Schlange auch in Israel als geheimnisvolle Macht verehrt, aber von der strengen Jahwereligion bekämpft wurde" [4]), zeigt der Bericht über die Verehrung des Nechuschtan und seine Beseitigung durch König Ezechias in den Königsbüchern unter Vergleichung der pentateuchischen Perikope von der ehernen Schlange [5]). Direkt ist die Identifikation der Paradiesesschlange und des Satan zwar erst im Buche der Weisheit ausgesprochen in dem Satze: Durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen [6]). Die Rolle, die Satan

[1]) Vgl. etwa L. Reinke, Beiträge II, S. 268 ff.; P. Scholz, Handbuch der Theologie des A. B. II, S. 94 ff.; W. Engelkemper, Das Protoevangelium S. 7 ff. (S.-Abdr. aus der B. Z. VIII, H. 4).

[2]) S. F. Feldmann, Paradies und Sündenfall S. 144. 151. 333. 357 u. ö., Münster i. W. 1913.

[3]) S. Joh. Hehn, Zur Paradiesesschlange (Festschrift S. Merkle S. 137 ff. [1922]). [4]) Joh. Hehn a. a. O. S. 149.

[5]) 2 Kg 18, 4; Nm 21, 16 ff.; vgl. Weish 16, 6 ff. [6]) Weish 2, 24.

als Verführer aber schon vorher spielt[1]), wird mit der Überlieferung zusammenhängen, daß mit der Schlange in der Paradieseserzählung Satan gemeint sei. Im N. T. spiegelt sich dieselbe Auffassung, wenn der Herr den Teufel „Menschenmörder von Anbeginn" nennt und wenn der Apokalyptiker von „dem großen Drachen" redet, „der uralten Schlange, die Teufel und Satan genannt wird, der den ganzen Erdkreis verführt"[2]).

Nach dem Kontext der oben schon angezogenen Stelle der Weisheit Salomons existierte der Tod für den Menschen vor dem Sündenfalle noch nicht.

> Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen
> und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht[3]).

Und in demselben Buche heißt es:

> Gott hat den Tod nicht erschaffen,
> und er hat keine Freude am Verderben der Lebenden[4]).

Jesus Sirach schreibt im selben Sinne:

> Von einer Frau (kam) der Anfang der Sünde,
> und ihretwegen müssen wir alle sterben[5]).

Darum das uralte Gesetz: „Sie sollen sterben!"[6]) Diese Stellen wurzeln in der Strafsentenz Gottes über den sündigen Urvater: „Staub bist du und zum Staub sollst du zurückkehren"[7]). Auf der andern Seite erscheint der Tod des Menschen aber in der Paradieseserzählung deutlich als eine Folge seines Ursprunges „aus Staub der Erde", als Naturnotwendigkeit[8]), und Gott rechnet in dem Verbote des Essens vom Baume des Lebens[9]) mit der Todesmöglichkeit schlechthin für ihn. Die Lösung dieser Schwierigkeit bringt klärlich die Gottesrede nach dem Falle, wo es in starkem Anthropomorphismus heißt: „Nunmehr aber soll er nicht etwa seine Hand ausstrecken und auch vom Baume des Lebens nehmen und essen und ewig leben"[10]). Denn hier ist wieder die klare Voraussetzung der Rede, daß das Essen vom Baume des Lebens dem Menschen das ewige Leben vermittelt hätte[11]). Die Unsterblichkeit des seiner natürlichen Konstitution nach sterblichen

---

[1]) S. S. 7.

[2]) Jo 8, 44; Apok 12, 9; 20, 2; vgl. auch Röm 5, 12; 16, 20; 1 Jo 3, 8; Hebr 2, 14. Über das Zeugnis der Apokryphen s. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter S. 390 f., Berlin 1903. Vgl. auch oben S. 6 f.

[3]) 2, 23. [4]) 1, 13. [5]) 25, 24. [6]) 14, 17. [7]) Gn 3, 19.

[8]) Vgl. Gn 3, 19 mit 2, 7. [9]) Gn 2, 17.

[10]) Gn 3, 22. [11]) Vgl. Röm 6, 23.

Menschen erscheint also deutlich als ein durch das Essen der Früchte des Lebensbaumes [1]) vermitteltes Geschenk Gottes. Indem Gott aber nach dem Sündenfalle den Menschen aus dem Paradiese mit dem Lebensbaume vertreibt, nimmt er ihm den Zugang zu diesem Quell der Unsterblichkeit, der Mensch ist dem Tode verfallen und muß zurückkehren zur Erde, von der sein Leib genommen ist [2]). Hätten die Urmenschen Gottes Gebot gehalten, so hätte der alles vernichtende Tod sie nicht berührt [3]). Des Menschen „Tod ist (somit) naturhaft rücksichtlich der Materie, und er ist strafhaft wegen des Verlustes der göttlichen Wohltat, die vor dem Tode bewahrte" [4]). In den Apokryphen findet man diese Lehre vom Tode als Folge der Sünde der Ureltern oft ausgesprochen. So sind nach dem Buche Henoch [5]) die Menschen wie die Engel erschaffen, und der Tod ist erst über sie gekommen, weil sie sich von den Engeln verführen ließen. Im vierten Esdrasbuche heißt es: Ach Adam, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen (sc. mit Trübsal und Tod) [6]). Der Verfasser der syrischen Baruchapokalypse läßt den Herrn von Adams langem Leben sagen: Nichts hat ihm also die lange Zeit genutzt, die er lebte; vielmehr brachte er den Tod (in die Welt) und verkürzte die Jahre derer, die von ihm abstammen [7]). In der Mosesapokalypse spricht Adam zu Eva: Was hast du uns angerichtet, da du über uns den großen Zorn brachtest, nämlich den Tod, der nun unser ganzes Geschlecht beherrscht [8]). Daß der Tod als Erbtod durch die Sünde in die Welt kam, ist auch die gewöhnlichere Ansicht im Talmud, sowohl in der Zeit der Tannaiten wie der Amoräer. Dasselbe gilt von Mühsal und Leid als Erbe der Menschen. „Die Ansicht des R. Amani, daß Leiden nicht ohne (persönliche) Schuld seien, ist nicht die gewöhnliche" [9]). Vielmehr „wird der Tod da durchweg auf Adams Sündenfall zurückgeführt, auch das übrige Elend dieser Welt und der Verlust der paradiesischen Vorzüge". Schließlich sei

[1]) Gn 2, 9; 3, 22; vgl. Is 65, 22 Gr. (entsprechend den Tagen des Lebensbaumes werden die Tage meines Volkes sein) und den bildlichen Gebrauch des Lebensbaumes in Spr 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4.

[2]) Gn 3, 19. [3]) Hen 59, 11.

[4]) Thom. Aqu. 2. 2. qu. 164 a. 1 ad 1.

[5]) 69, 11.

[6]) 7, 118. 117; vgl. 1, 7; 3, 7.

[7]) 17, 3; vgl. 19, 8; 23, 4; 48, 42; 56, 6. [8]) § 14.

[9]) F. Heimes, Der jüdische Erbsündenbegriff (Auszug aus einer Münsterschen Dissertation von 1922, S. 4).

auch noch an Pauli, des Rabbinen, lapidares Wort erinnert: „Darum, wie durch einen Menschen die Sünde in diese Welt eingetreten ist und durch die Sünde der Tod, so ist der Tod auch auf alle Menschen übergegangen auf Grund dessen, daß alle gesündigt haben“ [1]).

Mit dem Tode war naturhaft auch das Leid verbunden, so Altern und Todesfurcht, Krankheit und Trauer. Auch dieser Gedanke des Einzugs des Leids infolge der Sünde Adams ist in den Apokryphen oftmals ausgeführt. Da heißt es: „Als Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet: Da sind die Wege [2]) in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden, elend [2]) und schlimm, voll von Gefahren und nahe an großen Nöten“ [3]). „Weil nach seiner (sc. Adams) Übertretung der vorzeitige Tod eintrat, so ward die Trauer dem Namen nach bekannt, und die Trübsal bereitete sich vor, und der Schmerz wurde geschaffen und die Mühsal fertig gemacht“ [4]). In der Mosesapokalypse redet Eva den Adam so an: Adam, mein Herr, gib mir von deiner Krankheit die Hälfte; ich will sie auf mich nehmen, denn meinetwegen ist dir dieses widerfahren, meinetwegen bist du in Mühsal und Pein“ [5]). Im Leben Adams aber spricht Adam zur Eva: „Die von uns erstehen, werden von der Arbeit nicht befriedigt, sondern matt werden, uns verfluchen und sagen: Alle Übel haben unsere Eltern über uns gebracht, die von Anbeginn waren“ [6]).

Wie das Angelegtsein zum Sterben für den Menschen schon vor dessen Sünde existierte, so auch der faktische Tod der übrigen Kreaturen und die physischen Übel auf Erden, wie Hitze und Kälte, Stürme und Wolkenbrüche, Dürre und Überschwemmungen, Vulkane und Erdbeben, schädliche Pflanzen und reißende Tiere. Es ist eine ganz verkehrte Meinung, daß es vor Adams Sünde überhaupt noch kein physisches Übel auf Erden gegeben habe. Gewiß, in Gottes Richterspruch über die Schuldigen heißt es in der Anrede an Eva:

Zahlreich will ich machen deine Mühsal und dein Schwangersein,
in Schmerz sollst du Kinder gebären,
Und nach deinem Manne soll dein Trieb gehen,
und er soll herrschen über dich!

---

[1]) Röm 5, 12; vgl. 6, 23. [2]) Gunkel.
[3]) 4 Esr 7, 11 f.; vgl. auch 7, 117 f.
[4]) Apoc. syr. Bar. 56, 6. [5]) § 9; vgl. § 14.
[6]) C. 44 a. E.; vgl. c. 35.

Und dem Adam wird so das Urteil gesprochen:

Weil du auf die Stimme deines Weibes hörtest
und von dem Baume aßest, von dem ich dir geboten hatte:
„Du sollst nicht von ihm essen",
So soll der Erdboden verflucht sein um deinetwillen,
in Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens,
Und Dornen und Disteln soll er dir sprossen lassen,
und du sollst essen die Kräuter des Feldes!
Im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brot essen
bis zu deiner Rückkehr zum Erdboden!
Denn von ihm bist du genommen,
denn Staub bist du,
und zum Staub sollst du zurückkehren![1])

Hier ist aber keineswegs gesagt, daß das ganze Heer der Übel für den Menschen damals erst geschaffen sei. Die durch die Paläontologie auch für den Augenschein widerlegte kindliche Meinung, als habe es beispielsweise vor der Sünde keine reißenden Tiere gegeben, die man durch das Friedensgemälde der messianischen Zeit bei Isaias[2]) begründen wollte, gehört in das Raritätenkabinett der Geschichte der Exegese. Schon der große Hieronymus nennt diese Bild und Sache vermengende Buchstabenexegese „jüdelnd"[3]) und Thomas von Aquin „ganz unvernünftig"[4]). Die physischen Übel existierten auch vor der Sünde Adams schon auf Erden. Sie waren aber noch nicht vorhanden für den im Paradiese von Gott behüteten Menschen, dem wie die Sünde, so auch das Schuldgefühl und seine Folge, das Schamgefühl noch fremd war[5]). Nach der Sünde der Ureltern wurde das erst anders. Der Mensch setzt sich über die Schranken des Gesetzes Gottes hinweg; deshalb geht er der beseligenden Gemeinschaft mit Gott, geht des Paradieses verlustig. So wird er hinausgestoßen in ein mühsal- und leidvolles Erdenleben, das schließlich der Tod endet, während ihm im Paradies ein Leben wie ohne Tod, so auch ohne Leiden möglich gewesen wäre. So wurde jetzt das vorher schon existierende physische Übel in bezug auf den Menschen als Strafübel zum Diener Gottes in dem Gesamtweltplan, der auch nach der Sünde des Menschen als Ganzes „sehr gut" blieb[6]).

[1]) Gn 3, 16–19; vgl. etwa den Leidenskatalog in Sir 40, 1 ff. und in der Apokalypse des Moses § 24–25 die breite Schilderung der Menschenplagen.

[2]) C. 11. [3]) Zu Is 11, 6–9.

[4]) Summa theol. I. 96, 1 ad 2.

[5]) Gn 2, 25; vgl. 3, 7 f. [6]) Gn 1, 31.

Menschentod und Menschenleid sind also durch die Sünde der Ureltern des Geschlechtes in die Welt gekommen. Das Leid ist Erbstrafe für den Menschen. Diese Idee des Erbstrafleidens hatte in dem herrschendem Solidaritätsgedanken einen günstigen Boden. Nach antiker, nicht bloß altsemitischer Anschauung wird nämlich die Familie, wird der Stamm, wird das Volk als ein einziges Individuum betrachtet. Darum kommt der einzelne Mensch zunächst nur als Glied einer Gesamtheit in Betracht, mit der er verbunden ist wie der Zweig des Baumes mit den Ästen, dem Stamme und den Wurzeln, mit der Knospe und mit dem Blatt, mit den Blüten und mit den Früchten. Dieselbe durch die gemeinsame Abstammung gebrachte Blut- und Muttermilchgemeinschaft bedingte auch dieselbe Schuld- und Strafgemeinschaft. Jeder Mensch wird als Mensch nach der Anschauung des A. T. unbeschadet seiner persönlichen Verantwortlichkeit in die von den Ureltern ausstrahlende Sündhaftigkeit schon hineingeboren, in Ungerechtigkeit geboren und in Sünden empfangen [1]). Verstrickung in Schuld und Strafe, in Tod und Leid ist deshalb Erbe jedes Gliedes der Gattung Mensch von Adam und Eva her.

Wie Leid als Erbstrafe des Geschlechtes durch die Zugehörigkeit zur Menschheit bedingt ist, so auch durch das Verwachsensein mit dem Volke. Das spricht Isaias klärlich aus bei der Gotteserscheinung im Tempel im Todesjahre des Königs Ozias, als er, überwältigt von der Gewaltigkeit der Erscheinung, in den Ruf ausbricht:

Wehe mir, denn ich bin verloren!
denn ein Mann mit unreinen Lippen bin ich,
Und inmitten eines Volks mit unreinen Lippen
wohne ich [2]).

Ohne die Annahme des solidarischen Verwachsenseins des Einzelnen mit der Schuld seines Volkes kommt man mit dieser Stelle nicht aus. Deshalb müssen bei Gottes Strafgericht über ein Volk auch die Guten mit den Bösen leiden. Beim Strafgericht über Jerusalem bei Ezechiel spricht deshalb der Herr: „Siehe ich komme an dich (sc. Jerusalem) und ziehe mein Schwert aus seiner Scheide und rotte aus aus dir Gerechte und Frevler“ [3]). Von diesem völkischen Solidaritätsgedanken aus erscheint deshalb

[1]) Ps 51, 7; vgl. Job 14, 4. S. E. König, Theologie des A. T. S. 253 f., Stuttgart 1922.

[2]) Is 6, 5; vgl. 43, 27 f.; 48, 8. [3]) 21, 8.

auch die Strafe des Volkes in der Gegenwart so oft begründet mit der Sünde der Väter, besonders in den Gebeten führender Persönlichkeiten [1]).

Das Leiden ist aber nicht selten auch als Strafe für Vorfahren des Einzelnen in seiner Familie, und zwar nicht nur in der Volksauffassung, sondern auch in der Religionsanschauung der Propheten. Schon im Dekalog nennt sich Jahwe einen eifernden Gott, der die Schuld der Väter heimsucht an den Söhnen, an den Enkeln und an den Urenkeln derjenigen, die ihn hassen [2]). Zwar soll nach Jeremias und nach Ezechiel der Spruch des die Ursache seines Unglücks auf die Sünde der Vorfahren abwälzenden Israeliten keine Geltung mehr haben:

> Väter aßen Herlinge,
> und Söhnen wurden Zähne stumpf [3]).

Daß ihm aber etwas Wahres zugrunde liegt, erkennt Jeremias doch an, indem er von Gott sagt, daß er die Missetat der Väter vergilt in den Schoß der Söhne nach ihnen [4]). Es bleibt wahr:

> Unsere Väter sündigten und sind nicht mehr,
> und wir tragen ihre Verschuldungen [5]).

Auch den Weisheitslehrern ist der Gedanke geläufig:

> Den Toren sah ich Wurzel schlagen,
> doch morsch war seine Stätte unverseh'ns!
> Fern sind seine Söhne von dem Heil,
> und werden an dem Tore rettungslos zertreten [6]).
> Der Sprößling des Gewalttätigen hat keine Sprossen,
> denn die Wurzel des Frevlers liegt auf Felszacken [7]).

Diese antike Auffassung, daß für die Schuld des einzelnen Menschen auch die Gruppe, Familie, Geschlecht, Stamm, Volk einzustehen hat, hebt den Satz, daß Jahwe einem jeden nach seinen Werken vergilt, keineswegs auf. „Die Voraussetzung ist allerdings, daß durch den Stammvater ein sittlicher Lebenszustand begründet wird, der als Macht in der Familie fortwirkt“ [8]). So ist die Strafe des sündigen Nachkommen gleichzeitig Strafe der Sünden des Ahnen. Wie in den Kindern des Guten die guten

---

[1]) Vgl. z. B. Esr 9, 6 ff.; Neh 1, 5 ff.; 9, 34 ff.; Est 14, 6; Tob 3, 3–5; 13, 5; Bar 3, 4 f. 7; Jud 7, 28; Dn 9, 6. 8. Es ist aber auch schon zu erinnern an Gn 9, 20 ff.; 38, 1 ff.; 49, 3–7; 2 Sm 21, 1–14.

[2]) Ex 20, 5; Dt 5, 9; vgl. Ex 34, 7; Nm 14, 18.

[3]) Jer 31, 29 f.; Ez 18, 2 f. [4]) 32, 18. [5]) Lam 5, 7.

[6]) Job 5, 3 ff.; 18, 19; 27, 14. [7]) Sir 40, 15; vgl. 41, 6 f.

[8]) G. F. Oehler.

Neigungen [1]), so sind in den Kindern des Bösen die schlechten Neigungen des Vaters angeboren [2]), die somit zu der ersten Erbsünde als eine zweite hinzugekommen. So trägt jeder Mensch das Flucherbe für die Sünden all seiner Vorfahren. Als böser Keim wirken in dem Menschen die Sünden all seiner Ahnen nach, neues Böse zeugend und neues Unheil gebärend. Das offenbart sich insbesondere auch in der Vererbung von Krankheiten oder der Anlagen für solche als Folge der Sünden der Eltern oder Voreltern. Auch nach dieser Seite tragen die Menschen den Fluch ihrer Vorfahren, die Strafe oder den Segen der Art des Lebens ihrer Erzeuger und Ahnen.

Hauptsächlich aber erscheint das Strafleiden als Ahndung der persönlichen Sünde des Menschen. Diese Erklärung für Leid des Einzelnen versagte aber selten, da die Erkenntnis der sittlichen Schwäche des Menschen, das Sünden- und Schuldbewußtsein in der Religion des A. T. ein überaus lebendiges war und durch den klaren Gotteswillen des Sittengesetzes im Verein mit der Opfer- und Reinigungspraxis im Volke stets lebendig erhalten wurde. Auch beim redlichsten Ringen bleibt dem Frommen fern das Ziel der absoluten Heiligkeit. „Das Trachten des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an" [3]). So läßt der Jahwist schon nach der Flut Gott urteilen auf Grund der Erfahrung. Darum spricht Jahwe zu dem, der sagt:

Ohne Sünde bin ich und ohne Schuld,
deshalb möge dein Zorn sich von mir wenden:
Siehe, ich streite im Gericht mit dir,
weil du sagtest: „Ich habe nicht gesündigt!" [4])
Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigte [5]).
Wer kann sagen: Lauter ist mein Herz,
rein bin ich von Sünde [6]).
Was ist heller als die Sonne? Und diese verfinstert sich!
Und erst der Mensch, das Gebilde von Fleisch und Blut! [7])
Die Irrungen aber, wer bemerkt sie?
Von den Verborgenen reinige mich! [8])

Besonders stark ist der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit im Buche Job von den drei Freunden betont, um dem lei-

[1]) Sir 1, 14.

[2]) Weish 12, 10 f.; hier ist in dem auf die Kanaaniter geprägten Satze: „Denn sie sind ein von Anfang an verfluchtes Geschlecht" auf Gn 9, 25 angespielt mit Kanaans Verfluchung, nicht auf die allgemeine Erbsünde (E. König a. a. O. S. 254), da der Kontext eine die Kanaaniter speziell angehende Verfluchung fordert.

[3]) Gn 8, 21. [4]) Jer 2, 35. [5]) 1 Kg 8, 46.

[6]) Spr 20, 9; vgl. Röm 3, 20. [7]) Sir 17, 31. [8]) Ps 19, 13.

denden Dulder das gewünschte Eingeständnis zu erleichtern, daß auch er ein Sünder sei. So spricht Eliphaz[1]):

Ist wohl der Mensch gerecht vor Gott
und rein der Mann vor seinem Schöpfer?
Sieh, seinen Dienern traut er nicht,
der Torheit zeiht er seine Engel!
Und solche erst, die in dem Lehmhaus wohnen,
die in dem Staube ihren Ursprung haben:
der Motte gleich zerquetscht er sie![2])

Die Idee des Strafleidens durchzieht aber das ganze A. T. Das ist für die geschichtlichen Bücher klar, auch wenn man von der sog. deuteronomistischen Redaktion der modernen Literarkritik für das große prophetische Geschichtsbuch von Genesis bis zum zweiten Buche der Könige absieht. Das verrät auch unter Verzicht auf direkte Aussprache des Gedankens schon die Komposition vieler Geschichten an sich. So ist z. B. die Erzählung vom Patriarchen Jakob in der Genesis offensichtlich so komponiert, daß er gestraft wird für seine Sünden am Vater und Bruder, wobei allerdings auch schon die Idee des Läuterungsleidens deutlich zu spüren ist. Die deuteronomistische pragmatische Art der Geschichtschreibung, die in der Weltgeschichte das Weltgericht sieht, ist am greifbarsten im Richterbuche zu spüren mit seinem Rhythmus von Abfall und Strafe, von Bekehrung und Rettung. Noch massiver aber zeigt sich der deuteronomistische Standpunkt des Glaubens an die lückenlose Vergeltung in der Geschichte Israels und Judas in der geschichtsphilosophischen Art des religiös-erbaulichen Geschichtswerkes der Chronik. Diese Betrachtungsweise der Geschichte ist in diesem ersten Teile des großen priesterlichen chronistischen Geschichtswerkes ausdrücklich mehrfach ausgesprochen[3]). Sie tritt aber auch in der an sich und durch Vergleichung mit den Büchern Samuel und der Könige festzustellenden Arbeitsweise des Verfassers durchweg zutage. Dahin gehört die Unterdrückung der Verfehlungen glücklich regierender Könige wie Davids und Salomons, aber auch die Erwähnung von Verfehlungen bei guten Königen, wo von diesen ein unglückliches Ereignis berichtet wird, wie das etwa bei der Fußkrankheit[4]) des Königs Asa der Fall ist oder bei dem Scheitern der Flotte des Ezechias im Hafen von Asiongeber[5]). Um-

[1]) 4, 17–19; vgl. 15, 14–16; 25, 4–6. [2]) Jedakke'ēm Gr.
[3]) So II. 12, 12; 23, 11. 18.
[4]) Vgl. 1 Kg 15, 23 mit 2 Chr 16, 2. 7. 12.
[5]) Vgl. 1 Kg 22, 49 mit 2 Chr 18, 1 ff.; 20, 35 f.

gekehrt berichtet der Chronist bei einem Könige, der Glück hat, von seiner Frömmigkeit, auch wenn in den Königsbüchern nichts davon zu lesen ist [1]). In dem zweiten Teile des chronistischen Werkes (Esdras und Nehemias) tritt der Vergeltungsgedanke besonders beherrschend hervor in den Bußgebeten des Esdras und des Nehemias [2]).

Sehr wirkungsvoll findet sich das Motiv des Strafleidens in der großen Schlußrede des Heiligkeitsgesetzes [3]) und wie in dem Liede des Moses so auch in den Reden des Deuteronomium, am meisten in der Rede vom Segen und Fluch und in der Schlußmahnung vom Leben und Tod [4]) mit dem lapidaren Satze: „Zu Zeugen nehme ich heute wider euch den Himmel und die Erde. Das Leben und den Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch: so wähle denn das Leben, damit du lebest, du und dein Stamm!“ [5]) Die Reden der Propheten sind zwar ursprünglich nicht bloße Strafankündigungen gewesen, wie eine kindliche Papierscherenkritik lange genug eigensinnig behauptet hat. Aber Straf- und Heilsverkündigung sind doch die zwei Flügel, auf denen sie einherschweben. Nach der ersteren Seite ist zweifellos der Grundton aller ihrer Reden der Satz des Isaias: Wehe dem Gottlosen! Ihm geht es schlimm, denn nach den Werken seiner Hände wird ihm vergolten [6]). In den Psalmen wird der gerechte Gott immer wieder verkündet, der den Gerichtsbecher in seiner Hand hält, dessen Hefen schlürfen müssen und trinken alle Gottlosen auf Erden [7]). Gleich im ersten Psalm wird das Unheilsschicksal des Gottlosen der Segensfülle des Gerechten gewissermaßen als Einleitung für die ganze Sammlung vorangestellt. Besonders urgieren auch die Spruchbücher als Motiv immer wieder den Gedanken:

Sieh, der Gerechte erhält Vergeltung auf Erden
und erst recht der Gottlose und der Sünder [8]).
So groß wie sein Erbarmen ist auch seine Züchtigung,
und er richtet den Menschen nach seinen Taten [9]).
Denn der Gott des Rechtes ist er,
und bei ihm gibt es keine Parteilichkeit [10]).

---

[1]) Vgl. 1 Kg 15, 3 mit 2 Chr 13, 4–12 oder 2 Kg c. 21 mit 2 Chr 33, 2 und 33, 11–17.

[2]) Esr 9, 5 ff.; Neh 1, 5 ff.; 9, 6 ff. [Lies 9, 5 mit Gr.: Da sprach Esdras.] [3]) Lv c. 26. [4]) Dt c. 28; 30; 32. [5]) Dt 30, 19.

[6]) 3, 11. [7]) Ps 95, 9.

[8]) Spr 11, 31; vgl. z. B. 4, 19; 10, 28; 11, 4 ff. 21 uff.

[9]) Sir 16, 13; vgl. 10, 9–11. 12–18; 16, 6–16; 21, 8–10; 35 (32), 22–24; 38, 15; 40, 10. 13–16; 41, 6—10. [10]) 35 (32), 15.

Am meisten Raum aber gibt das Buch Job dem Strafleiden. Die drei Freunde betonen es z. T. in breiter Schilderung, denn auf dem Boden dieses Lehrsatzes vom Strafleiden will Eliphaz und Baldad sowohl wie Sophar auch Jobs Leiden verstanden wissen. Darum ihre ständige Wiederholung der These vom Strafleiden.

Bedenke doch, wer ging zugrunde schuldlos?
Und wo sind Rechtschaffene dahingerafft? [1])
Gleichwohl erlischt der Frevler Licht,
und seines Feuers Flamme leuchtet nicht,
Das Licht verdunkelt sich in seinem Zelt,
und seine Lampe über ihm erlischt.
Klein werden seine rüst'gen Schritte,
der eigne Plan bringt ihm den Sturz [2]).
Denn der Frevler Augen schwinden hin,
verloren geht die Zuflucht ihnen,
und ihre Hoffnung, sie ist — Herzeleid! [3])

Auch Eliu, der vierte Kämpe wider Job, vertritt die These von dem durch den gerechten Gott gesandten Strafleiden.

Denn nach [4]) des Menschen Tun vergilt er ihm,
und nach des Mannes Weg läßt er ihn finden [5]).

Und schließlich beruft sich auch Job, nachdem er früher das Glück der Gottlosen im Gegensatz zu seinem Elend hadernd herausgehoben hat [6]), auf den Satz:

Ist nicht das Unheil für den Frevler
und nicht das Unglück für die Übeltäter? [7])

Er erkennt das schlimme Los der Gottlosen an, das sie im Strafleiden treffen wird [8]), und überläßt es gern seinen Gegnern.

Wie Frevlern geh' es meinem Feind
und meinem Gegner wie dem Bösen! [9])

So hat er das unüberlegte hadernde Wort richtiggestellt, das er unbedacht geredet [10]), als er qualerschüttert um seinen Glauben und um seine Ehre rang, das Wort:

Eins ist es, sag' ich drum,
unschuldig oder schuldig, er vertilgt! [11])

Wenn man nun aber Glück und Gedeihen als Lohn der Tugend, Unglück und Leiden als Strafe der Sünde ansah und diesen Satz auf alles irdische Glück und Unglück anwendete, so

[1]) 4, 7; vgl. 5, 3 ff.; 15, 20 ff.; 22, 4 ff.
[2]) 18, 5—7; vgl. 8, 20; 18, 8—21.
[3]) 11, 20; vgl. 8, 20; 20, 5 ff.
[4]) Füge mit Gr. Syr. im Anschluß an St. II ke hinzu.
[5]) 34, 11; vgl. 34, 16—28; 35, 8; 36, 6 f. 32. [6]) C. 21; 24.
[7]) 31, 3. [8]) 27, 8—23. [9]) 27, 7. [10]) Vgl. 6, 26. [11]) 9, 22.

konnte man durch Rückschluß vom Leid auf Sünde leicht zu der Meinung kommen: Alles Unglück setzt Sünde des Leidenden voraus; wo Leid, da Sünde! Diese Meinung war unter den Juden noch zur Zeit Jesu gang und gäbe. Das zeigt die Frage Jesu bezüglich der von Pilatus niedergemachten Juden und bezüglich der durch den einstürzenden Turm von Siloe erschlagenen achtzehn Mann: „Meint ihr, daß diese Galiläer mehr als alle Galiläer Sünder gewesen sind, weil sie so etwas erlitten haben? ... Oder meint ihr, daß auch jene (sc. 18 Mann) schuldiger gewesen seien, als alle Menschen, die in Jerusalem wohnen?“ [1]) Das zeigt noch deutlich die Frage der Jünger an den Meister vor der Heilung des Blindgeborenen: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?“ [2])

Aber auch im talmudischen Judentum und in den Anschauungen christlicher Denominationen steckt noch ein Stück dieser Volksanschauung, daß irdischer Segen den Rückschluß auf Tugend, irdisches Unglück den Rückschluß auf Sünde zulasse. Diese jüdische Religionsanschauung hat man als Ursache für die Förderung des Kapitalismus genannt [3]), weil der Jude im Geldzuwachs die Beglaubigung für seinen sittlichen Hochstand sehe. Im Kalvinismus steckt ein guter Teil derselben Anschauung. Erfolgreiche Arbeit ist seinen Anhängern Zeichen des Erwähltseins von Gott, während erfolglose Arbeit diese Gewißheit erschüttert. Im englischen Volke glauben weite Kreise in weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Erfolgen die Bürgschaft zu haben, Gottes auserwähltes Volk zu sein. Ja wir haben es auch in Deutschland erleben müssen, daß von protestantischen Hetzern in der Polemik gegen den Katholizismus von diesem Prinzip stark Gebrauch gemacht wurde, indem man aus Englands Aufstieg und aus Spaniens Niedergang die Minderwertigkeit des Katholizismus zu „beweisen“ suchte.

Das ist völlig die Mentalität der drei Freunde Jobs, gegen die der Autor des Buches ankämpft. Im Disput des Eliphaz, Baldad und Sophar gegen den leidenden Dulder ist der Satz: „Wo Leid ist, da ist Sünde“, den drei Freunden gewissermaßen ihr Kausalgesetz für die Beurteilung des Menschenschicksals. Wer Leid erfährt, muß deshalb ein Sünder sein. Diese Tatsache fordert ihnen das Prinzip. Darum muß auch Job, weil schwer vom Leid ge-

[1]) Lk 13, 2. 4. [2]) Jo 9, 2.
[3]) W. Sombart, Die Juden und der Kapitalismus (1912).

plagt, ein Gottloser sein. Das ist der mitleidslose Schluß ihres vermessenen Urteils. An ihren Grundsatz und seine Konsequenzen klammern sie sich mit eigensinnigem Fanatismus; so versperren sie sich jeden Weg zum Fortschritt in der Beurteilung des Problems vom Leiden. Gegenüber der Tatsache des tadellosen Lebens Jobs und gegenüber allen seinen, der Lebenswirklichkeit entnommenen Gründen verschließen sie die Augen. Ja, sie schrecken auch vor der Vergewaltigung der Tatsachen nicht zurück, vor der Lüge für die vermeintliche Sache Gottes. Weil Job um ihres Prinzipes willen ein Frevler sein muß, darum machen sie ihn schließlich dazu, in immer gereizterer Sprache ihre Vorwürfe steigernd, als Job eintritt für seine Ehre; seinen Gegengründen verhärten sie ihr Herz immer mehr. Mit aller Gewalt suchen sie ihm immer wieder ihren Grundsatz einzuhämmern und ihn zur Anerkennung seiner von ihnen angenommenen Frevel zu bringen, damit Gott gerechtfertigt werde, sie selber freilich nebenbei dann auch Recht behalten, indem Job büßend Gottes Huld wiedergewinnt und sein altes Glück. Du mußt ein Sünder sein, darum bekehre dich! Das ist ihrer Weisheit billiger Schluß.

Job hat das von den drei Freunden so scharf betonte Gesetz des ursächlichen Zusammenhanges von Leid und persönlicher Sünde bis dahin geteilt und sein früheres Glück darum seiner Tugend als Ursache zugeschrieben. Nun hat das Leid ihn selbst getroffen, der sich bewußt ist, schuldlos zu sein. Da versagt das alte Prinzip als Erklärungsgrund des Leids. Seine Frau hält nach wie vor an ihm fest in Treue. Sie kennt zwar die Tugend ihres Gatten, wird aber irre an Gottes Gerechtigkeit; sie fällt ab und verhöhnt den Gatten wie des Tobias Frau und fordert wie Eva einst den Mann auf, ihr auf dem Wege der Sünde zu folgen [1]). Die drei Freunde dagegen halten an Gottes Gerechtigkeit fest, geben aber die Treue preis gegen den Freund, ihn zum Frevler stempelnd gegen die ihnen bekannte Tatsächlichkeit seines frommen Lebens. Das eigene Gewissen aber gibt dem Dulder nach wie vor das Zeugnis: er ist unschuldig, er ist gerecht! Darüber kann er in seinem lautern Wahrheitssinn so wenig sich hinwegsetzen wie über die in Verbitterung freilich verallgemeinerte Tatsache, daß es den Frevlern oft gut geht. Unerbittlich hält er deshalb trotz

[1]) Über den durchweg falsch beurteilten Charakter der Frau Jobs s. meine Abhandlung in Theol. u. Gl. 1919, 418 ff.

alles Leids an seiner Unschuld fest und an seiner Ehre. Rücksichtslos schaut er den Dingen ins Auge, ohne auch nur im geringsten nachzugeben oder eine Verschleierung des Problems zuzulassen. Das Modeln der Tatsachen nach der gewöhnlichen Meinung ist ihm verächtliche Lüge, und er nennt es auch dann nicht anders, wenn es für Gottes Sache zu geschehen scheint.

Auf der anderen Seite wirft er Gott Ungerechtigkeit vor. Diese Äußerungen müssen aber beurteilt werden im Lichte der gesamten Reden und aus seiner seelischen Verfassung heraus. Gewiß, in seiner inneren Zerrissenheit, in dem Auf- und Abwogen der Stimmungen seines qualerschütterten Herzens finden sich auch Sätze, die in der Richtung der Abfallsaufforderung der Frau liegen. Aber alles in allem hält er an der Überzeugung von der Gerechtigkeit Gottes ebenso unverbrüchlich fest wie an seiner eigenen Ehre. Er weiß sich aber nicht mehr ein und aus. Auch seine letzte Stütze will brechen in seinem wüsten Leid, der Glaube an einen gerechten Gott. So begreift sich sein Hadern, sein Todeswunsch. Aus diesem seelischen Zwiespalt heraus werden überhaupt all die wechselvollen Seelenstimmungen Jobs verständlich, seine melancholische Weichheit neben wildem Zorne, seine bange Verzagtheit neben hartem Trotz, sein zusammenbrechendes Verzweifeln und sein aufatmendes Hoffen, sein eindringliches Bitten und sein stolzes Aufbegehren. Aus diesem tollen Wirbel von Seelenkämpfen heraus werden auch die nicht wegzuleugnenden Verfehlungen im Reden entschuldbar, in die der Dichter ihn fallen läßt. So versteht man es, daß er Empfindlichkeit und Bitterkeit zeigt, Ungeduld und Schwermut, Argwohn und Mißtrauen, Rücksichtslosigkeit und Zornmut, Schärfe und Ungerechtigkeit im Urteil, daß er von Übertreibungen sich so wenig fernhält wie von Verallgemeinerungen. So vergräbt er sich in seinem Schmerze, wühlt immer aufs neue in seinen Wunden, nicht ohne eine gewisse Sentimentalität das glückliche Einst dem leidvollen Jetzt gegenüberstellend [1]). Die tiefste Ursache von alledem ist: die Selbstsucht ist noch nicht erstorben, die Mutter all dieser häßlichen Kinder.

Von schwerer Schuld aber bleibt Job in allen seinen Reden frei; insbesondere von der Sünde des Abfalles. Trotz allem und gegen alle klammert er sich an seinen Gott, und auf den Wogenbergen des Leids reckt er sich zu dem empor, von dem er vertraut, daß er schließlich dennoch sein Erlöser sein wird. Ihn ruft

[1]) Kap. 29–30.

er deshalb voll Vertrauen als seinen Richter herbei und als seinen Zeugen. Getrost sieht er seinem Kommen entgegen, und jetzt schon leistet er am Ende der großartigen Abschlußrede des Disputes mit den drei Freunden[1]) wie der Angeklagte vor dem Gerichtshofe feierlich den Reinigungseid des jüdischen Gerichtsverfahrens. Punkt auf Punkt geht er schwörend gleichsam die Anklageschrift durch und zeichnet uns so ein köstlich Bild des sittlichen Ideals des israelitischen Weisen. Sein Gewissen spricht ihn frei, getrost erwartet er darum, dem Menschenurteil zum Trotz, die Antwort des Allmächtigen auf seine Verteidigung, auf seinen Eidschwur. Des Sieges fühlt er sich gewiß und des Freispruchs des gerechten Gottes. So steht am Ende der Streitreden mit den Freunden[2]) der Eid Jobs gegen das apriorische Prinzip der Freunde. Diese wissen nicht mehr zu antworten. Ihr Prinzip versagt in diesem Falle.

So stellt der Disput Jobs mit den drei Freunden aber ganz allgemein für die Leidensfrage in dramatischer Lebendigkeit das Ergebnis heraus: Mit der Erklärung des Leidens als Strafleiden ist es allein keineswegs immer getan. Für Völkerleidensschicksale mag es als Erklärung im Lichte der Solidaritätslehre genügen. Denn „einzelne zwar mit Namen zu nennen, die deine Gebote hielten, wirst du wohl finden, (o Gott), Völker aber findest du nicht"![3]) Es gibt und es gab kein Volk ohne Sünder! Aber für den einzelnen Menschen genügt das Strafleiden zur Beantwortung der Leidensfrage keineswegs.

III. Das Erziehungsleiden.

Wie die Idee von Gott als Gesetzgeber und Richter der Menschen und Völker auf die Erklärung des Leidens als Strafe führt, so der Glaube an Gott als Vater, Lehrer und Erzieher auf die Betrachtung des von ihm zur Warnung und Läuterung verhängten Leids als Erziehungsmittel. Der Mensch fiel nicht durch eigene Bosheit wie Satan, sondern von diesem verführt. Darum wurde die Strafe wie jener Speer der Sage, der Wunden schlug und heilte, für ihn zugleich ein Heilmittel von der Sünde.

(Gott) verwundet und verbindet,
er schlägt, und seine Hände schaffen Heilung[4]).

Das Leid zieht den Menschen ab von der Sünde, wirkt in ihm die Hinwendung zu Gott und treibt, wie der Sporn und die Peitsche

[1]) Kap. 31. [2]) Kap. 3–31. [3]) 4 Esr 3, 36. [4]) Job 5, 18.

das Roß, den Gott zugewendeten Menschen seinem höheren Ziele zu, die in ihm schlummernden Kräfte weckend und stählend. Es ist mit Gottes Züchtigung wie mit der Zurechtweisung des gerechten Freundes, die Treue offenbart. Denn

Schlägt mich der Gerechte, so ist's Liebe,
züchtigt er mich, ist's Salbe fürs Haupt:
verschmähn soll (sie) nimmer mein Haupt![1])
Glückselig (darum) der Mann, den du erziehst, Jahwe,
und unterweisest in deiner Lehre,
Ihm Ruhe zu geben vor Unheilstagen,
während die Grube man gräbt für den Frevler[2]).

Wie das Strafleiden in der Gerechtigkeit Gottes wurzelt, so das Erziehungsleiden in seiner Liebe zu seinen Geschöpfen.

Denn Liebe und Zorn ist bei ihm,
und er vergibt und verzeiht und läßt aufblitzen den Grimm[3]).
So groß wie seine Liebe ist auch seine Züchtigung,
und er richtet den Menschen nach seinen Taten[4]).

Ein rein vindikatives Strafleiden, das nur der Aufrechterhaltung des Willens des Gesetzgebers in seinen Geboten dient, ist Gottes Züchtigung nur für den halsstarrigen, den verstockten Sünder, der auch auf die Leidenswarnung Gottes nicht hören wollte.

Wenn er sich nicht bekehrt, schärft er sein Schwert,
spannt seinen Bogen und zielt nach ihm;
Denn er hält sich tödliche Waffen bereit,
macht seine Pfeile brennend[5]).
Doch wenn sie nimmer hören wollen,
so rennen sie in das Geschoß
und sterben einsichtslos[6]).

Wenn der Mensch sich aber bekehrt, trifft ihn die Strafe nicht[7]). Denn Gottes Strafandrohungen sind ja stets bedingt durch das sittlich-religiöse Verhalten des Menschen.

Die Liebe als Motiv der Leidensverhängung über den Menschen erscheint am hellsten in einem klassischen Worte der Sprüche und einem ihm nahestehenden Maschal des Jesus Sirach. Da heißt es:

Die Zucht Jahwes, mein Sohn, verachte nicht
und werde seiner Zurechtweisung nicht überdrüssig!
Denn wen Jahwe lieb hat, den weist er zurecht,
und er schlägt wie ein Vater den Sohn[8]).

---

[1]) Prv 27, 6; Ps 141, 5. [2]) Ps 94, 12 f.
[3]) „Gegen die Gottlosen" ist Glosse. [4]) Sir 16, 11 f.
[5]) Ps 7, 13 f.; vgl. Sir 16, 11.
[6]) Job 36, 12; vgl. 36, 7–11 und 36, 13–14. 17.
[7]) Jer 18, 8–11; 26, 3. 19; Ez 18, 21; 33, 12; Jon 3, 10; 4, 11 (vgl. 3, 4). [8]) Spr 3, 11–12.

Das Mitleid des Menschen geht auf seinen Verwandten,
das Erbarmen des Herrn auf alles Fleisch,
Er weist zurecht, züchtigt und belehrt
und führt zurück wie seine Herde der Hirt[1]).

Aus den Apokryphen sei wenigstens das Trostwort Gottes an Esdras erwähnt: Viel fehlt dir, daß du meine Schöpfung mehr lieben könntest als ich[2]). Darum bekennt der Psalmendichter:

Gut war's mir, daß ich ins Unglück kam,
daß ich lernte deine Satzungen . . .
Bevor ich ins Unglück kam, ging ich irre,
aber jetzt bewahr' ich dein Wort . . .
Ich weiß es, Jahwe,
gerecht sind deine Gerichte
und in Treuen demütigtest du mich[3]).

Dieses Erziehungsleiden ist in der Spruchliteratur der für die Erziehung ihres Volkes schreibenden Weisen naturgemäß besonders gerne betont. Das Leiden ist diesen Männern Erziehung (mūsār = *παιδεία* Gr.) und Zurechtweisung (tōkhachat = *ἔλεγχος* Gr.). Es wäre aber ganz falsch zu meinen, der Gedanke des Erziehungsleidens sei durch diese Weisen geschaffen. Derselbe ist vielmehr so alt wie die Vorstellung von Gott als Vater. Dieses Bild für das Verhältnis des Menschen zu Gott, das ja den Gedanken der Erziehung durch den göttlichen Vater sofort nahelegen mußte, ist aber sicher uralt, wie in der altorientalischen Umwelt Israels, so in Israel selbst[4]). Darum sieht das Deuteronomium mit Recht in der Wüstenführung Israels schon die Erziehungstätigkeit des göttlichen Vaters des Volkes, Isaias oder sein Bearbeiter in der späteren Leitung. Und erkennen sollst du in deinem Herzen, daß Jahwe, dein Gott, dich erzog, wie ein Mensch seinen Sohn erzieht[5]). Und gab auch Jahwe Speise der Not und Drangsalstrank, so wird dein Lehrer sich nicht (mehr) verbergen, deine Augen werden vielmehr beständig deinen Lehrer erblicken[6]). Mit besonderer Liebe ist dieser Gedanke der Erziehung der Söhne durch den göttlichen warnenden Vater in der Weisheit Salomons behandelt[7]). Wer ist (aber) ein Lehrer, heißt es da, so wie er[8]), der Zuchtmeister[9]) seines Volkes, das allezeit unter seiner Zuchtrute steht[10]), der Erzieher der Nationen und der Lehrer der Menschen?[11]) Darum:

[1]) Sir 18, 13. [2]) 4 Esr 8, 47. [3]) Ps 119, 71. 67. 75.
[4]) Vgl. N. Peters zu Sir 4, 10.
[5]) Dt 8, 5; vgl. 1, 31 und Os 11, 1. [6]) Is 30, 20.
[7]) Vgl. 11, 10; 12, 2. 19 ff.; 16, 6. 11. [8]) Job 36, 22.
[9]) *Σὺ παιδευτὴς ἡμῶν εἶ* Ps. Sal. 8, 35.
[10]) Ps. Sal 7, 9. [11]) Ps 94, 10.

Gut ist's dem Manne, daß er trägt
in seiner Jugend das Joch.
Er sitze allein und schweige,
wenn er's auf ihn legt!
Er küsse den Staub mit seinem Munde,
vielleicht ist Hoffnung.
Er biete die Wange dem, der ihn schlägt,
gesättigt mit Schmach!
Denn nicht verstößt für immer
die Menschen[1]) der Herr.
Denn wenn er bedrückte, erbarmt er sich (wieder)
nach seiner Liebe Größe.
Denn nicht quält er von Herzen
und betrübt die Menschenkinder[2]).

Höchst anschaulich schildert Isaias diese Erziehungstätigkeit Gottes an Israel unter dem Bilde des guten Weinbergs, auf den der Weingärtner alle Sorgfalt verwendete, so daß ihm nichts zu tun übrig blieb, was er nicht getan hätte, der aber trotzdem nur saure Trauben brachte. Darum spricht Jahwe:

Kundtun will ich euch,
was ich tue meinem Weinberge:
Entfernen seine Hecke, daß er zur Weide diene,
einreißen seine Mauer, daß er zertreten werde![3])

Aber einst wendet sich des Weinbergs Schicksal wieder; da wird man singen:

O lieblicher[4]) Weinberg! Singet ihm zu,
ich, Jahwe, bin sein Hüter!
Alle Augenblick' tränk' ich ihn,
daß man sein Laub nicht vermisse,
Nacht und Tag hüt' ich ihn,
Zorn hab' ich nimmer[5]).

Wie von dem Bilde des Vaterschaftsverhältnisses, so führt auch von dem Ehebundsbilde, in das öfter das Verhältnis Jahwes zu Israel gekleidet erscheint[6]), auf dem Boden des antiken Eherechts mit seiner Züchtigung der Frau eine Linie zu der Vorstellung Gottes als Erzieher seines Volkes. Man lese nur bei Osee die Erziehung der ungetreuen Gattin durch Leid.

---

[1]) 'Adam wird neben 'Adonaj übersehen sein; vgl. V. 33.
[2]) Lam 3, 27–33; vgl. 2 Makk 6, 12 ff.
[3]) Is 5, 5; vgl. Jo 15, 2. [4]) Gr (chemed).
[5]) Is 27, 2–3.
[6]) S. N. Peters, Die Rel. des A. T.[5] S. 59 f. (1923); E. König, Theol. des A. T. S. 268 (1923).

Darum, siehe, ich will einhegen
ihren[1]) Weg mit Dornen
Und eine Mauer mauern,
daß sie ihre Pfade nicht findet.
Und jagt sie ihren Buhlen nach,
so erreicht sie sie nicht,
Und sucht sie sie, findet sie nichts
und sagt: Wohlan,
Ich will zurück zu dem früheren Mann,
denn damals war mir wohler als jetzt![2])

Was hier in Bilder gekleidet ist, das verkünden die Propheten anderwärts immer wieder auch ohne Bild in ihren Reden, aus denen klar hervorgeht, daß Gottes Absicht bei der Leidverhängung oder seiner Androhung die Bekehrung ist, damit schließlich doch Gottes Liebeswille den Menschen gegenüber siegen könne. So spricht der Herr bei Jeremias: „Ich sandte an euch alle meine Knechte, die Propheten, früh und stetig, mit der Botschaft: Wendet euch doch ab, ein jeder von seinem bösen Wege, und tut gute Werke und geht nicht hinter fremden Göttern her, ihnen dienend, so sollt ihr (sicher) in dem Lande sitzen, das ich euch und euren Vätern gegeben habe“[3]). So ist der stete Ruf der gottgesandten Propheten: „Kehrt zurück zu dem Herrn, eurem Gott!“[4]) Denn „hab' ich etwa Wohlgefallen am Tode des Gottlosen? spricht der Allherr Jahwe. Nicht vielmehr daran, daß er sich bekehre und lebe?“[5]) Stellen zu häufen ist weder für diesen Satz nötig, noch für den Nachweis des gebräuchlichen Predigtschemas der Propheten von Sündenrüge, Gerichtsverkündigung, Bekehrungsaufforderung und Heilsversprechen. Auch in der sog. deuteronomistischen Geschichtschreibung[6]) ist deutlich die prophetische Meinung, daß Gott durch die Strafe Bekehrung wirken will. Dasselbe gilt von dem Rhythmus, in dem im Richterbuche die Geschichte Israels verläuft, in der Wellenlinie: Sünde, Strafe, Bekehrung, Rettung. Kein Volk hat die Bitterkeit des Leids, die Trostlosigkeit der Verwerfung im Elend, den Schmerz der Reue und den Jubel der Wiederbegnadigung so oft und so tief durchgekostet als Israel. Im Buche Job spielt freilich auch in den Streitreden mit den drei Freunden, in den Reden dieser die Aufforderung zur Bekehrung eine große Rolle[7]), damit das vindikativ gedachte Leid aufhöre und neues Glück ein-

[1]) Gr. [2]) Os 2, 8–9. [3]) Jer 35, 15. [4]) Os 14, 2.
[5]) Ez 33, 22 f.; vgl. 33, 7–9. [6]) S. oben S. 27 f.
[7]) 5, 8; 8, 5; 11, 13 f.

kehre[1]). In den Eliureden aber erscheint die Läuterung direkt als der Zweck der Leidverhängung. Das Leid ist hier also als Erziehungsmaßregel Gottes zum Zwecke der Warnung und Läuterung gedacht zu sittlichen Zwecken. „Denn wer ist ein Lehrer so wie er?“[2]) So heißt es von den Bedrückten:

Und wenn in Ketten sie gelegt,
gefangen sind in Elends Stricken,
Dann legt[3]) ihr Tun er ihnen klar
und ihre Sünden, weil sie übermütig waren,
Und tut[4]) ihr Ohr der Lehre auf,
indem er denkt[5]): ‚Sie sollen weg vom Bösen!‘[6])

Wie Gott im Traume, in nächtlichen Gesichten zu dem Menschen redet und seine Seele vor dem Rennen ins Verderben rettet[7]), so spricht er auch warnend zu ihm auf seinem Bette, in den Schmerzen der Krankheit, um ihn abzubringen von der sündigen Tat, zu schützen vor Übermut. Sein Engel interpretiert die Sprache des Leidens und bittet für ihn bei Gott, damit er sich seiner wieder erbarme[8]).

Den Armen rettet durch sein Elend er
und öffnet in Bedrängnis ihm das Ohr[9]).
So lockt er aus dem Rachen dich der Not,
und unter dir[10]) soll Weite sein statt Enge,
voll Fett, was auf den Tisch dir kommt[11]).

Gerettet durch das Leid stimmt der Mensch dann den Dankeshymnus an:

Gesündigt hatt' ich und das Recht verkehrt,
zum Nutzen war's mir nicht!
Er rettete die Seele mir[12]) vom Rennen ins Geschoß[13]),
und die lebend'ge[14]) freut des Lichtes sich[15]).

So wird durch den im Leid still wirkenden Liebeswillen Gottes das Unglückstal zum Hoffnungstor[16]), das Leid zum Heile. Wenn der Mensch unter dem Druck der ihm im Leid zum rechten Bewußtsein kommenden Schuld zur Abwendung auch von geringeren Fehlern kommt, wird er nicht kleiner, sondern größer, weil im dankbaren Bewußtsein der verzeihenden Gnade enger angeschlossen in Liebe an den,

---

[1]) 5, 17 ff.; 8, 5 ff. 21 f.; 11, 16 ff.; vgl. auch 33, 25 ff.; 36, 11–16.
[2]) 36, 22. [3]) Θ. Syr. Vulg.
[4]) Gr. Ἀ. Σ. Θ. Syr. Vulg.
[5]) Θ. Syr. Vulg. [6]) 36, 8–10. [7]) 33, 14–18.
[8]) 33, 19–26. [9]) Vulg. (ʾoznō) [10]) Kenn.[3] pr.
[11]) 36, 15–16. [12]) Gr. Θ. Syr. ʾn. [13]) 2 MSS Kenn.
[14]) Gr. Θ. Syr. ʾn. [15]) 33, 28 f. [16]) Os 2, 17.

der's ist, der verzeiht all deine Schuld,
der heilt all deine Gebrechen,
Der von der Grube dein Leben rettet,
mit Liebe dich umgibt und mit Erbarmen:
Er ist's, der sättigt mit Glück dein Alter,
neu wird deine Jugend wie die des Adlers![1])
Glückselig (darum), die auf seine Barmherzigkeit hoffen[2])
und die annehmen seine Zucht![3])

Mit einer einmaligen Bekehrung zu Gott ist es aber nicht getan. Das Leben wird im Lichte des tiefen Sündenbewußtseins[4]) zu einer steten Bekehrung. Je ferner er dem Bösen kommt, um so zarter wird sein Gewissen, um so mehr sieht er selber ein, wie sehr er immer noch der Läuterung bedarf, weil er doch nicht völlig ohne Sünde ist. Läuternd wirkt aber da vor allem das Leid, die Heiligkeit mehrend, als ethische Wachstumskraft des Mannes Gottes, das Herz furchend für die Saat noch größerer Heiligkeit. In Vaterliebe erzieht Gott seine Kinder für sein Reich, die Idee seiner Schöpfung in der religiösen Sittlichkeit verwirklichend, den freien Willen lenkend, durch Leid erziehend zu immer größerer Tugend. So ist das Leiden kein Hemmnis mehr für Gottes Kinder, sondern ein Gesundungsprozeß ihrer Menschlichkeit als köstliches Gnadengeschenk Gottes. Diese Idee ist zwar im A. T. noch nicht in der kristallklaren Durchsichtigkeit des Herrenwortes bei Johannes[5]) ausgesprochen: „Jeden Rebzweig, der Frucht bringt, reinigt (mein Vater), damit er (noch) mehr Frucht bringe." Sie ist aber auch im A. T. einwandfrei feststellbar.

Die Erzählung des Lebens der Frommen ist in den alttestamentlichen Erzählungen mehrfach deutlich so gehalten, daß der Gedanke hervortritt: Sie werden durchs Leid, das Gott über sie bringt, geläutert; sie wachsen so sittlich, werden besser und erhalten den Preis[6]). Das ist der Fall in den Erzählungen der Genesis bei Jakob und bei Joseph, auch bei Josephs Brüdern[7]). Auch in den Erzählungen über Moses ist dieses m. E. nicht zu verkennen; man vergleiche nur den jugendlich gewalttätigen Moses der Jugendgeschichte mit dem nach allem Leid und aller Mühsal seines Lebens sittlich vollendeten alten Moses[8]). Dahin gehört auch die gott-

[1]) Ps. 103, 3–5. [2]) Syr.
[3]) Sir 17, 14; vgl. Ps 94, 12; Ps Sal 10, 1.
[4]) S. oben S. 26 f. [5]) 15, 2.
[6]) Vgl. schon die Ausführungen in Weish c. 10.
[7]) Gn 42, 21. [8]) Vgl. Ex 2, 12 und Nm 12, 3. 7.

gewirkte Erziehung und Läuterung des Propheten Jonas, die als Absicht des Verfassers in seiner Erzählung gar nicht zu verkennen ist. Mißgünstig auf die Heiden und ungehorsam gegen Jahwe wird der Prophet durchs Leid zum Gehorsam erzogen [1]). Aber er bleibt erbarmungslos gegen die büßenden Heiden. Da lehrt ihn Gott durch Leid Mitleid; das zeigt klar die ganze Erzählung, mag auch das Resultat der göttlichen Belehrung am Schlusse des Büchleins aus dichterischen Gründen nach dem einen so unnachahmlich wirksamen Abschluß bildenden köstlichen Wort vom göttlichen Erbarmen [2]) nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen sein. Vor allem ist aber auch an die Läuterungsidee in der Erziehung des Volkes Israel zu erinnern, das geläutert wird wie Silber im Ofen des Elends [3]), geschüttelt wird unter allen Völkern, wie man mit dem Siebe sichtet, damit nach Ausscheidung der Sünder [4]) ein guter Rest übrig bleibe als heiliger Same [5]).

Denn du prüftest uns, o Gott,
hast uns geläutert, wie man Silber läutert,
Brachtest ins Netz uns,
legtest die Fessel uns um die Hüften,
Ließest Menschen uns fahren über das Haupt,
durch Feuer kamen wir und Wasser:
doch zur Erquickung führtest du uns! [6])

Aber auch die individuelle Läuterung ist ausdrücklich oft genug ausgesprochen, wenn auch hauptsächlich in der jüngeren Literatur, zunächst in den Weisheitsbüchern. Von Jahwe ist in den Sprüchen Salomons in bezug auf den einzelnen Menschen (mein Sohn!) gesagt, daß er denjenigen zurechtweist, den er lieb hat, und ihn schlägt wie ein Vater den Sohn [7]). Vaters Züchtigung kommt aber aus Vaterliebe und will erziehend bessern. Denn

Wer den Stock [8]) spart, haßt seinen Sohn,
wer ihn aber lieb hat, sucht ihn heim mit Züchtigung [9]).
(Denn) Striemen und Wunden fegen das Böse aus [10])
und Schläge die Herzenskammern [11]).

Deshalb nimmt der Weise die Zucht an [12]), und der Autor des großen goldenen Alphabets von der Herrlichkeit der Lehre Jahwes bekennt:

1) Jon 4, 1–4. 2) Jon 4, 11.
3) Is 48, 10; vgl. 1, 25; Jer 6, 27 ff.; 9, 6; 11, 4; Ez 22, 22; Zach 13, 9; Mal 3, 3. 4) Am 9, 9 f.
5) Is 6, 3; 10, 20–22; 11, 11. 16; 28, 5. 6) Ps 66, 10–12.
7) Spr 3, 12. 8) Gr. Vulg. 9) Spr 13, 24; vgl. 19, 18.
10) ‘Z.
11) Spr 20, 30; vgl. 5, 11 ff.; 10, 17; 13, 1; 15, 32; 23, 13 f.
12) Spr 19, 25.

Gut war's mir, daß ich geduckt ward,
damit ich lernte deine Satzungen [1]).
Ich erfuhr es, Jahwe,
daß gerecht sind deine Gerichte
und in Treuen du mich duckteſt [2]).

Auch bei Jesus Sirach erscheint Jahwe oft genug als Vater [3]), der den Sohn durch Züchtigung in Liebe erzieht. Denn

Das Mitleid des Menschen geht auf seine Verwandten,
das Erbarmen des Herrn auf alles Fleisch;
Er weist zurecht, züchtigt und belehrt
und führt zurück wie seine Herde der Hirt [4]).

Insbesondere tritt Frau Weisheit bei ihm als Erzieherin zur Weisheit auf; sie sagt:

Denn in Verstellung gehe ich mit ihm [5]) um
und bringe Furcht und Zagen über ihn [6]);
Und zuerst erprobe ich ihn in Versuchungen,
bis sein Herz von mir angefüllt ist,
Ich mich wende, ihn geradeaus schreiten lasse, erfreue ihn [7])
und ihm enthülle meine Geheimnisse [8]).

Von den Seelen der Gerechten im Jenseits schreibt der Autor der Weisheit Salomons:

In den Augen der Toren schienen sie tot zu sein,
und ihr Ende ward als Züchtigung beurteilt
und ihr Weggang von uns als Vernichtung.
Sie aber sind im Frieden:
denn wenn sie auch gestraft wurden vor den Menschen,
so war doch ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll.
Und nach geringer Züchtigung erhalten sie große Wohltaten:
denn Gott erprobte sie,
und er fand sie seiner wert [9]).

Erwähnt sei auch noch ein Wort über die Weisen aus Daniel und über die so Gott nahen aus Judith. Da heißt es: „Und von den Weisen sinken einige dahin, um sie zu läutern und um zu sichten und um zu reinigen bis zur Endzeit“ [10]). „Gott hat auch uns geprüft, nicht gestraft, sondern zur Warnung züchtigt der Herr die, welche ihm nahen“ [11]).

---

[1]) Ps 119, 71.
[2]) Ps 119, 75; vgl. 119, 67.
[3]) 23, 1. 4; 51, 10; vgl. auch 4, 10; 34, 24.
[4]) 18, 13.
[5]) Mit dem nämlich, der auf mich horcht.
[6]) Gr.
[7]) Add. Gr.
[8]) 4, 17–18.
[9]) 3, 2–5; vgl. 11, 9f.; 12, 2. 25–27.
[10]) Dn 11, 35.
[11]) Jud 8, 27.

Unter den Apokryphen ist der Läuterungsgedanke als Zweck der Leiden in den Psalmen Salomons mehrfach schön ausgesprochen. Da liest man beispielsweise:

Selig der Mann, dessen der Herr gedenkt in Zurechtweisung
und den er abwendet vom bösen Weg mit der Rute,
daß er rein werde von der Sünde, sie nicht vollende.
Wer der Rute den Rücken bietet, wird rein,
denn gut ist denen der Herr, die auf sich nehmen die Züchtigung [1]).

Daß es sich bei der Züchtigung der Gerechten hier aber um Läuterung von dem handelt, was wir heute läßliche Sünden zu nennen pflegen, zeigt das Wort von den Züchtigungen der Gerechten wegen ihrer Übertretungen, die infolge von Unwissenheit erfolgen, aber nicht zu vergleichen sind mit dem Falle der Gottlosen [2]). Es sind gehorsame Seelen, die straucheln infolge von unbewußter Verirrung [3]). Denn

Strauchelt der Gerechte, so gibt er dem Herrn recht,
er fällt und sieht zu, was Gott ihm tut,
schaut aus, von wo ihm Rettung kommt . . .
Allezeit durchforscht der Gerechte sein Haus,
um zu entfernen die Schuld, wenn er sich verging [4]).

Diese Läuterung des Gerechten von den trotz seiner Frömmigkeit bei ihm doch noch vorkommenden geringeren Fehlern stellt das Buch Job in vollendeter Weise dar in der typisch gedachten erziehenden Läuterung seines Helden. Er ist schon ein guter Mensch, dessen Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit vom Dichter fein geschildert wird, den selbst Jahwe vor der ganzen himmlischen Ratsversammlung zweimal als seinen Knecht rühmt, der tadellos ist und rechtschaffen, gottesfürchtig und dem Bösen ferne wie sonst niemand auf Erden [5]), der in allen Leiden tapfer aushält, der das in alle Ewigkeit fortklingende Wort spricht:

Nackt kam ich aus meiner Mutter Schoß,
und nackt kehr' ich dahin [6]) zurück!
Jahwe, er gab, Jahwe, er nahm,
gepriesen sei der Name Jahwes! [7])

der schließlich die ihn versuchende Frau, die in der Liebe zu ihrem Manne gescheitert ist in dem Glauben an den gerechten Gott, zurückweist mit dem Satze:

[1]) Ps Sal 10, 1–2; vgl. 9, 10—15; 13, 5–12; 18, 3–4.
[2]) 13, 7. [3]) 18, 4. [4]) 3, 5. 8. [5]) 1, 8; 2, 3; vgl. 1, 1.
[6]) Der Spruch spielt mit dem eigentlichen und mit dem bildlichen (= Schoß der „Mutter Erde") Begriffe des Mutterleibes.
[7]) Job 1, 21.

Wie die erste beste Törin redet,
so redest auch du![1])
Das Gute nehmen wir an von Gott,
das Schlimme sollten wir nicht annehmen?[2])

So hat der bis dahin zwar fromme, aber noch unerprobte Mann zunächst die Leidensprobe bestanden. In den Streitreden mit den drei Freunden[3]) aber zeigt es sich, daß er doch der Läuterung noch bedurfte. Zwar der Versuchung zum Abfall erliegt er auch jetzt nicht, aber in seinen Reden zollt er doch dem Nurallzumenschlichen seinen Tribut und fällt in seinen Worten in geringere Fehler, in läßliche Sünden, wie heute unsere Moralisten sagen würden. Er zeigt Empfindlichkeit und Bitterkeit, Ungeduld und Schwermut, Mißtrauen und Argwohn, Zornmut und Rücksichtslosigkeit, Schärfe und Ungerechtigkeit im Urteil, pharisäische Selbstgerechtigkeit und falsche Sicherheit. Von Übertreibungen und Verallgemeinerungen hält er sich nicht ferne, verfällt in vermessene Beurteilung und Tadeln Gottes. Er vergräbt sich in seinem Schmerze und wühlt immer aufs neue in seinen Wunden: die Selbstsucht starb noch nicht ganz in ihm, die Mutter all dieser häßlichen Kinder. Job hat, wenn er auch nicht abfiel und in allem Elend Gottes Diener blieb, doch im Disput mit den drei Freunden und von diesen provoziert etwas angenommen von dem prometheischen gegen Gott aufbegehrenden Typus des Menschen der Sünde. Während der Debatten mit den Freunden aber vollzieht sich, wenn es auch nicht das Verdienst der ungerechten Freunde ist, sachte eine Wandlung in seiner Seele auf dem Wege von dem in gigantischem Ringen gegen sein Schicksal sich aufbäumenden Job des ersten Monologs, eingeleitet mit der grausigen Verfluchung seines Geburtstages, zurück zu dem gottergebenen Knecht Jahwes des Prologs und über diesen hinaus. Schon in der vierten Streitrede findet er den Weg trotz allem zurück zum vollsten Vertrauen auf den alten Gott und seine Gerechtigkeit in dem Appell an ihn gegen ihn, wenn er spricht:

Auch jetzt schon, seht,
im Himmel ist mein Zeuge
und mein Gewährsmann in der Höh'!
Es spotten meiner meine Freunde:
Mein Auge weint empor zu Gott,
Daß Recht er spreche gegen Gott
wie zwischen[4]) einem Menschenkind und seinem Freund[5]).

[1]) Du add. Merx. [2]) 2, 10. [3]) C. 3—31.
[4]) 5 MSS. [5]) 16, 19—21.

Sein Vertrauen auf den alten, den gerechten Gott steigert sich dann in seiner folgenden Rede noch mehr und er bekennt sich gegen die scheinbare eigene Erfahrung in der entschiedensten Weise feierlich wieder zu ihm als seinem gerechten Erlöser auf den er seine ganze Hoffnung baut. Die innere Krisis ist überwunden, als er ruft:

Doch ich weiß, daß mein Anwalt lebt,
und auf dem Staube tritt er auf als letzter.
Und hinter meiner Haut also geschunden[1]),
aus meinem Leib heraus werd' ich Eloah schauen,
Den ich dann schau' zur Freude mir
und meine Augen sehn[2]), kein anderer:
Es schmachtet mir das Herz in meinem Leibe![3])

So hat ihn das Leiden erzieherisch zur höchsten Stufe des Gottesglaubens emporgeführt, zum Gipfel uneingeschränkten Vertrauens auf den trotz allem als gerecht von ihm geglaubten Gott. Als Held des Gottesglaubens hat er den Sieg errungen, aus der Welt des Scheines sich hinüberrettend in die Welt des Seins.

Freilich, seine Bedenken, die aus dem nicht abzuleugnenden Glücke der Gottlosen fließen, sind logisch noch nicht ausgeräumt. Sie ringen sich in seiner sechsten und siebenten[4]) Rede wieder hervor. Die nach oben steigende Welle flutet zurück, aber sie braust dann auch wieder nach oben. Nachdem er in der folgenden Rede zunächst kurz die Anmaßung zurückgewiesen hat, dem gewaltigen Gott beispringen zu wollen, erklärt er nach Beschwörung seiner Unschuld in seiner die Debatte mit den Freunden abschließenden neunten Rede[5]), daß er mit dem Glück der Frevler nichts zu tun haben wolle. Der kostbarste Schatz für den Menschen ist die Weisheit, die als Ausfluß der göttlichen Weisheit für den Menschen praktisch in der Gottesfurcht besteht. Zu ihr bekennt er sich feierlich, indem er Gott selber am Schlusse dieser Rede in dem prächtigen Hymnus auf die Weisheit sagen läßt:

Die Furcht des Herrn, seht, das ist Weisheit,
und fern dem Bösen bleibt Einsicht![6])

So schließt diese wichtige, vielfach völlig mißverstandene Rede ab mit der Bewährung Jobs in der Feststellung Jobs, daß die Gottesfurcht auch jetzt im Elend nach wie vor sein größter Schatz bleibt.

[1]) Ich lese mit Budde niqqāph kāzōth. [2]) Vulg.
[3]) Job 19, 25–27. [4]) C. 21; 23–24. [5]) C. 27–28.
[6]) 28, 28. Dieser Vers ist für die innere Entwicklung Jobs von einschneidender Bedeutung. Für die Begründung muß ich hier auf meinen druckfertigen Kommentar zu Job verweisen.

Von Abfall von der Weisheit (= Gottesfurcht) will sicher nichts wissen, wer sie so begeistert preist. So unbegreiflich dem Job sein Leiden auch immer noch ist und so wenig theoretisch seine Anstöße am Glück der Gottlosen beseitigt sind, er hält fest an Gott, an der Weisheit der Gottesfurcht: der bewährte Leidensheld!

So hat Job den Weg zurückgefunden zu geduldiger ruhiger Gottergebenheit in der Furcht des Ewigen! Das zeigt sich in seiner Haltung in dem großen zweiten Monolog [1]), der als Schluß der Streitreden, dem diese einleitenden Monolog parallel steht. Diese Auffassung macht die Gegenüberstellung dieser zwei die eigentlichen Streitreden umklammernden Monologe sicher. An die Stelle der in wilden Flüchen sich Luft machenden Leidenschaftlichkeit tritt die schon in der Verherrlichung der Weisheit (C. 28) anhebende, aus dem guten Gewissen strömende Ruhe, die sich in elegischer Abgetöntheit und beschaulicher Breite offenbart, mag man auch in Jobs Worten das zitternde Beben des in seinen Tiefen aufgewühlten Seelengrundes noch nachfühlen. Aber bei alledem steht das Problem seines unschuldigen Leidens noch vor ihm in seiner ganzen grausen Größe. Er stellt es abschließend in dem genannten Monolog dar mit seinen drei gerichtsnotorisch erwiesenen Thesen: Einst im Glück — jetzt im Elend — ohne Schuld! Aber seine Seele ist durch die Krisis hindurch, er ist wieder ruhig geworden in Gott und sieht dessen Kommen in dem heraufziehenden Gewittersturm vertrauensvoll entgegen, seiner Sache sicher. Er ist faktisch größer geworden, als der Job vor den Streitreden, wenn er auch die Konsequenzen seines ohne Schwanken wieder eingenommenen religiösen Standpunktes noch nicht gezogen hat bezüglich der von ihm gemachten Fehler.

Elius Aufgabe ist es, in seinen Reden [2]) dem Job es zum Bewußtsein zu bringen, daß sein Beweisgang eine Lücke hat. Er hat das Läuterungsleiden [3]) übersehen. So eröffnet er ihm einen Ausweg. Job kann seine Ehre festhalten, insofern das Leiden ihn in der Tat ohne Schuld überfallen hat; er kann aber auch die Überzeugung festhalten, daß trotz des Leidens des Unschuldigen ein gerechter Gott ob allem waltet. So wird ein günstiger Boden in der Seele geschaffen für die Anerkennung der tatsächlich in seinen Worten von ihm begangenen Fehler, auf die Eliu auch den Finger legt [4]), während er von früheren Sünden des Job im

[1]) C. 29—31. [2]) C. 32—37. [3]) S. oben S. 39.
[4]) 34, 5. 7. 9. 35 ff.; 35, 2 f. 9. 12. 14, 16; 36, 18—19. 20. 23. 24.

Gegensatz zu den drei Freunden kein Wort sagt, indem er dem Reinigungseide Jobs [1]) als gerichtsnotorische Tatsächlichkeit schaffend sich beugt.

So hat ein Mensch, ein junger Mann, den alten Fürsten im Wortstreit überwunden. In den folgenden Theophanieреden aber wird Gottes Macht und Weisheit derjenigen des Job gegenübergestellt, das Menschlein dem allmächtigen und dem allweisen Weltschöpfer und Weltlenker. Job erkennt an, daß er nichts erwidern könne, versteht sich aber zunächst nur zu der Erklärung, schweigen und Gott nicht weiter kritisieren zu wollen [2]), ein Fortschritt gegenüber seinem Verhalten nach den Eliureden. Dort hat er faktisch geschwiegen, hier erklärt er ausdrücklich, nichts mehr sagen zu wollen. Erst nach der zweiten Gottesrede ist er innerlich so weit gekommen, daß er die Fehler seiner Reden offen anerkennt und reuevoll Widerruf leistet.

Ich trug vor, verstand es nicht,
was mir zu wunderbar, sah es nicht ein . . .
Von Hörensagen (nur) hört' ich von dir,
jetzt aber sah mein Auge dich.
Darum: Ich leiste Widerruf und will bereun
auf Staub und Asche! [3])

So ist Job gereinigt von den Verfehlungen, zu denen er in seinem Leiden sich hat hinreißen lassen. Das Leiden hat Läuterung gewirkt und Bewährung des zuvor noch nicht geprüften Dieners Gottes. Jetzt strahlt noch leuchtender sein Freundschaftsverhältnis zu dem alten Gott, der ihn in seinem Urteilsspruche [4]) rechtfertigt vor den Freunden und ihn mit Emphase viermal wieder „meinen Diener" nennt wie zuvor in den Reden des Prologs in der himmlischen Ratsversammlung. So hat Job gezeigt, was ein tapferer Knecht Gottes aushalten kann an Leid, hat gezeigt, wie er von Gott geleitet schließlich sich zurechtfindet im Glauben und im Vertrauen auf ihn trotz allem, — ein Schauspiel für die Menschen und Engel! Ohne Leiden gäbe es aber keine solche glaubensstarke Dulder, ohne Kampf nicht solche Helden, — Bannerträger für die bessere Welt des Geistes! Jobs Schicksal ist aber zweifellos von dem Autor typisch gedacht. Im tiefsten Grunde ist er selbst der leiderfahrene Job. Sein Buch zeigt deshalb auch, daß aus dem mütterlichen Schoße des tiefsten Leidens die besten Ge-

[1]) C. 31. [2]) 40, 4 f. [3]) 42, 3–6. [4]) 42, 7–9.

danken und die tiefsten religiösen Gefühle geboren werden. So wird das Leid zum Gute, der Dorn zum Sporn. Der Kampf erzeugt Kraft zur Ausbildung auch der sittlichen Fähigkeiten. Der Mensch hat es in der Hand, das Übel, das ihn trifft, in Gutes einer höheren Ordnung umzuwandeln. So muß das Böse mitarbeiten an der Verwirklichung des Gottesreiches, und Satan selber wird zum „Geist, der stets das Böse will und doch das Gute schafft".

IV. Das Prüfungsleiden.

Zu dem Erziehungsleiden gehört als besondere Art das Prüfungsleiden des Frommen[1]). Das für dieses statt oder neben[2]) dem Zeitwort prüfen (bāchan) gebrauchte Verbum versuchen (nissāh)[3]) meint dasselbe, nämlich das Probieren, durch das man bei Gold oder Silber auf dem Probierstein oder durch Schmelzen im Feuer den Feingehalt des Edelmetalles feststellt. Beim Menschen ist deshalb der Zweck der Prüfung zunächst die Feststellung dessen, was er an Gottesfurcht, an Gottesliebe und Gottesgehorsam im Herzen trägt. So hat Gott Israel vierzig Jahre in der Wüste geführt zu seiner „Demütigung und Erprobung, um das zu erkennen, was in seinem Herzen sei, ob es nämlich seine Gebote halten werde oder nicht"[4]). Auch in Zukunft wird Gott sie „versuchen, um zu erkennen, ob sie wirklich Jahwe, ihren Gott mit ihrem ganzen Herzen und mit ihrer ganzen Seele lieb haben"[5]). Die Übung der Liebe und des Gehorsams macht aber das Herz fest in Liebe und Gehorsam, so daß sich als zweiter Zweck ergibt die Festigung des Herzens in der Religiosität. Darum sagt Moses nach der Verkündigung des Dekalogs durch Gott am Sinai: „Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen ist Gott gekommen, und damit seine Furcht auf eurem Angesichte sei und ihr nicht sündigt"[6]). Im Buche Job ist die Festigung der Anhänglichkeit an Gott neben der Läuterung als Zweck des Leidens deutlich erkennbar[7]). Jesus Sirach aber läßt die Weisheit von ihrem Schüler sagen:

[1]) Religionsvergleichend hat das Motiv vom Prüfungsleiden ohne Methode, aber unter Aufwand von viel Phantasie behandelt K. Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon, S. 32—47, Tübingen 1904.

[2]) Ps 26, 2 (Prüfe mich und versuche mich).

[3]) Gn 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4; 20, 20; Dt 8, 2; 33, 8.

[4]) Dt 8, 2; vgl. Gn 22, 12; Jer 11, 20; 17, 10; Ps 17, 3; 26, 2.

[5]) Dt 13, 4; vgl. 6, 5.

[6]) Ex 20, 20. [7]) S. oben S. 43 ff.

Zuerst erprobe ich ihn in Versuchungen,
bis sein Herz von mir angefüllt ist.
Dann wende ich mich, lasse ihn geradeaus schreiten, erfreue ihn und enthülle ihm meine Geheimnisse [1]).

Wenn aber als Zweck angegeben ist, damit Gott wisse, was im Herzen des Menschen sei, indem es sich nämlich bei der Erprobung äußerlich zeigt, so ist das lediglich eine vermenschlichende Redeweise. Denn Jahwe ist in der prophetischen Religion durchaus als allwissend gedacht; er sieht auch das Herz des Menschen [2]), kennt die Gedanken des Menschen [3]), er prüft ihm Nieren und Herz [4]), er prüft die Geister [5]).

Der Zweck der Prüfung des Frommen im Hinblick auf Gott ist aber die Ehre Gottes, seine Verherrlichung vor der vernünftigen Kreatur, wie das in der Antwort Jesu an die Jünger auf ihre Frage nach der Heilung des Blindgeborenen so formuliert ist: „Weder dieser (Blindgeborene) hat gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm" (sc. ist er blind geboren) [6]). Der Gedanke ist aber auch schon durchaus alttestamentlich. Aus der Rettung der Israeliten aus ihrem Elend in Ägypten schließt Jethro: „Nun erkenne ich, daß Jahwe größer ist als alle Götter" [7]). Im Buche Tobias [8]) wird als Zweck der Zerstreuung Israels angegeben, daß die Israeliten seine Wundertaten verkünden und den Heiden kundtun, daß es keinen andern allmächtigen Gott gebe als den Herrn. Naamans Aussatz hatte im Grunde zum Zwecke die Verherrlichung Jahwes in seiner Heilung; denn so kommt der syrische General zur Erkenntnis, daß es keinen Gott gibt in der ganzen Welt außer in Israel [9]), und daß er fürderhin nur noch Jahwe opfern will. Daniels Bewährung im Leiden dient dem Zwecke der Anerkennung seines Gottes durch Darius den Meder, die Leiden seiner Freunde Ananias, Azarias und Misael der Anerkennung ihres Gottes durch Nabuchodonosor [10]). Im Buche Job tritt Gottes Ehre als Zweck des von Gott zugelassenen Leides in der Rahmenerzählung besonders deutlich hervor. Gottes Ehre ist engagiert in der Wette mit Satan. Job als Diener Jahwes muß deshalb leiden, damit sein Gott über den Widersacher trium-

[1]) 4, 17—18. [2]) 1 Sm 16, 7.
[3]) Ps 94, 11; 139, 2; Job 42, 2.
[4]) Jer 11, 20; 17, 10; 20, 12; Ps 7, 10; 26, 2.
[5]) Spr 16, 2; 21, 2. [6]) Jo 9, 3.
[7]) Ex 18, 11. [8]) Tob 13, 4 Vulg. [9]) 2 Kg 5, 15. 17.
[10]) Dn 2, 47; 3, 28 f.; 6, 20—28.

phiere. Das ist der Sinn der Erzählung, mag der Gedanke auch nicht ausdrücklich ausgedrückt sein, wie das etwa im Buche der Jubiläen der Fall ist, wo der Fürst Mastema (= Satan) durch die Bewährung Abrahams beschämt wird [1]). Auf die Bewährung Jobs in allen Anfechtungen, auf den Sieg seiner uneigennützigen Tugend schaut Gott und sein ganzes himmlisches Heer. Jobs Sieg und Triumph ist der Sieg und der Triumph Gottes!

Die Prüfung **fördert** aber religiös in vorzüglicher Weise den geprüften Frommen. Darum spricht Raphael zu Tobias: „Weil du wohlgefällig warst vor Gott, mußte die Prüfung dich bewähren" [2]). Sie läutert ihn, wie oben gezeigt wurde, und führt ihn zu Gott, der ihn auch durch solche Liebeserweise der Leidensprüfung zu sich zieht. An Israel richtete er durch Jeremias das Wort: „Mit ewiger Liebe liebte ich dich, darum zog ich dich (an mich) in Liebe" [3]). Dies Wort gilt aber auch für die Führungen des einzelnen, ebenso wie das Oseewort: „Ich zog sie mit Menschenbanden, mit den Seilen der Liebe" [4]). Darum der Spruch des Siraziden: „Wer nicht versucht wurde, weiß wenig" [5]) und das hebräische Sprichwort: „Es gibt keinen, der so weise ist als ein Versuchter" [6]). Mit Recht nennt deshalb die rabbinische Theologie die Leiden „Prüfungen göttlicher Liebe" [7]). Durch die Prüfung allein ist auch der sittliche Wert des Menschen erkennbar. Denn die Art, wie der Mensch Leiden erträgt, zeigt seinen religiös-sittlichen Stand, nach dem die übrigen Menschen ihn zu beurteilen vermögen, so daß in der Tat „ruhmlos ist der Mann, der nicht versucht ward" [8]). Die Bewährung bringt dem Geprüften schließlich Beglückung. Man denke an die Geschichte Josephs in der Genesis und an die Restitution Jobs im Epilog des Buches von ihm. In der späteren Zeit tritt auch die Idee der **Jenseitsbeglückung** in den Gedankenkreis des Frommen [9]). Es sei hier nur das Wort der Weisheit Salomons von den Seelen der geprüften Gerechten angeführt:

Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand,
und keine Qual kann sie berühren.

---

[1]) 18, 12. [2]) Tob 12, 13 Vulg. [3]) Jer 31, 3.
[4]) Os 11, 4. [5]) Sir 34 (31), 10. [6]) Buxtorf s. v. nissajon
[7]) Jos. **Kohler**, Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums, S. 32, Leipzig 1910.
[8]) Ein herrenloses Herrenwort bei E. **Preuschen**, Antilegomena 46 (1901). [9]) S. Kap. VII.

In der Toren Augen schienen sie tot zu sein,
und man beurteilte ihr Ende als Züchtigung
und ihren Weggang von uns als Vernichtung.
Sie aber sind im Frieden:
denn wenn sie auch vor den Menschen gestraft wurden,
so war doch ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll.
Und nach geringer Züchtigung werden sie große Wohltaten erhalten:
denn Gott erprobte sie
und fand sie seiner wert.
Wie Gold im Schmelzofen erprobte er sie
und nahm sie wie ein Brandopfer wohlgefällig auf.
Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten
und wie Funken durch die Stoppeln laufen.
Völker werden sie beherrschen und Nationen regieren,
und über sie wird der Herr herrschen in alle Ewigkeit.
Die auf ihn vertrauten, werden die Wahrheit erkennen
und die Getreuen in Liebe bei ihm bleiben.
Denn Gnade und Erbarmen [wird seinen Heiligen,
und die Heimsuchung] [1]) kommt für seine Auserwählten [2]).

Die Bewährung des von Gott Geprüften dient aber auch dem Nutzen anderer. Die als Strafen über die Bösen verhängten Leiden sind für sie eine Warnung. „Durch die Strafe des Spötters wird weise der Einfältige" [3]). Deshalb wird der grünende Stab Aarons niedergelegt als „ein Wahrzeichen für Widerspenstige" [4]), und die Strafe der gefallenen Engel ist ein warnendes Exempel für die Könige und die Großen [5]). Ebenso aber sind auch die Frommen im Leid ein Beispiel für die anderen Menschen; als Diener Gottes lehren sie die Welt, was ein guter und tapferer Mann im Dienste Gottes aushalten kann mit seiner Hilfe. Das gilt vor allen Dingen von dem Buche Job, dessen Zweck im wesentlichen durchaus ein paränetischer ist. Trost und Erbauung will der Verfasser an erster Stelle dem Leser bieten, nicht Leidensphilosophie. Das Buch „will zunächst auf das Gemüt wirken und in demselben Affekte religiöser Natur erregen, um in dem Leidenden die zum Ertragen des Leidens erforderliche Gemütsverfassung zu erzeugen. Nicht der Verstand, sondern das Gemüt, das Herz bildet den Mittel- und Brennpunkt der ganzen poetischen Produktion; dieses vorzüglich scheint im Dichter bewegt und soll bei der Reproduktion im Geiste des Lesers oder Hörers wieder angeregt werden" [6]).

[1]) Add. K. etc.
[2]) 3, 1—10. Weiteres über die Jenseitsvergeltung s. Kap. VI.
[3]) Spr 21, 11. [4]) Nm 17, 25. [5]) Hen 67, 4—69, 1.
[6]) Jak. Royer, Die Eschatologie des B. Job, S. 77f., Freiburg i. B. 1901.

Die Frage des Warum der Leiden des Gerechten kommt als Zweck des Jobbuches erst in zweiter Linie in Betracht. Im Vulgatatext des B. Tobias ist der Beispielzweck des Leidens Jobs neben dem des frommen Tobias deutlich betont, wenn es heißt: „Diese Prüfung aber ließ Gott deshalb über ihn kommen, damit den Späteren das Beispiel seiner Geduld gegeben wurde, wie auch dasjenige des heiligen Job[1]). Und Jakobus stellt die Geduld Jobs neben das Ende des Herrn[2]). Im zweiten Makkabäerbuche ist das Beispiel des Todesleidens des greisen Eleazar nachdrücklich herausgehoben[3]).

Das Prüfungs- und Bewährungsleiden tritt auch in den alttestamentlichen Erzählungen oft genug als solches hervor. Das ist z. B. deutlich der Fall bei Noe, bei Abraham, bei Joseph, bei Moses, bei David, bei Susanna im B. Daniel. Nicht selten ist es als solches auch ausdrücklich betont. So heißt es von Abraham in der Genesis, daß Gott ihn versuchte[4]), und von den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob im B. Judith, daß Gott sie geprüft habe zur Erforschung ihres Herzens[5]), von Moses im Deuteronomium, daß Gott ihn versuchte in Massah[6]). Von Israel ist im B. Exodus mehrfach gesagt, daß Gott es versucht habe, um es zu prüfen[7]). Am ausführlichsten ist im Buche Job in den zwei Himmelsszenen des Prologs[8]) dargelegt, daß das Leiden Jobs den Zweck hat, experimentell festzustellen, ob er in der Tat der völlig Gerechte ist, als der er eingeführt wird, insbesondere, ob seine Frömmigkeit wirklich ganz unbedingt uneigennützig ist. Die herrlichste Bewährung im Leiden offenbaren die Märtyrer, wie sie geschichtlich den Sieg des göttlichen Prinzips in einer großen Sache einzuleiten pflegen, im Leiden das Böse überwindend. Ihnen winkt deshalb nach der Anschauung der späteren Zeit im Jenseits auch ein besonderer Lohn. So heißt es im vierten Makkabäerbuche von der Mutter der sieben gemarterten Brüder: „Du hast deine sternengleichen sieben Knaben den Lichtweg zur Frömmigkeit geführt, stehst bei Gott in Ehren und hast samt ihnen im Himmel eine sichere Stätte“[9]).

---

[1]) 2, 12 Vulg. [2]) Jak 5, 11.
[3]) 2 Makk 6, 27. 31; vgl. 4 Makk 9, 6.
[4]) Gn 22, 1. 12; vgl. 1 Makk 2, 52. [5]) 8, 27.
[6]) 33, 8; vgl. Ex 17, 1–7. [7]) 15, 25; 16, 4; 20, 20.
[8]) 1, 6–12; 2, 17. [9]) 17, 5; vgl. 16, 25; 17, 12.

Besonders beliebt ist die Darlegung des Gedankens, daß Jahwe die Frommen erprobt [1]), unter dem Bilde des Prüfens durch Schmelzen im Ofen. „Der Mensch wird geprüft im Ofen des Elends“ [2]). „Jahwe schmilzt und prüft“ [3]) ihn. Der nach dem Gericht und nach der Ausrottung von zwei Dritteln der Herde Jahwes übrig gebliebene Drittelrest wird im Feuer erprobt, wie man das Gold erprobt [4]). Denn die Seelen der Gerechten erprobt Gott im Schmelzofen [5]).

Der Schmelztiegel ist für das Silber und der Ofen für das Gold,
und Jahwe prüft die Herzen [6]).
Denn du hast uns geprüft, o Gott,
uns geschmolzen, wie man Silber schmilzt [7]).
Denn im Feuer wird das Gold erprobt
und die gottgefälligen Menschen im Ofen der Erniedrigung [8]).

Unter den Apokryphen ist auf das Erprobungsleiden meines Wissens der stärkste Nachdruck im vierten Makkabäerbuche gelegt. In begeisterter Weise wird die Bewährung des greisen Eleazar, der sieben gesetzestreuen Brüder und ihrer heldenhaften Mutter gewürdigt. Diese Beispiele sind als Paräneſe für die Leſer gedacht, ebenso wie die hauptsächlich in die Reden der einzelnen Märtyrer hineingearbeiteten Hinweisungen auf die Bewährung der Helden der Vergangenheit, des Abraham, Joseph, Moses, David, Daniel, Ananias, Azarias und Misael [9]). Die gottesfürchtige Mutter der Sieben mahnt zwar ihre Kinder: „Denket daran, daß Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens erfreut. Deshalb seid ihr schuldig, um Gottes willen jede Mühsal zu erdulden“ [10]). Die Worte sind aber augenscheinlich von dem Autor als allgemeine Paräneſe gedacht, ebenso das diese Rede der Mutter schließende Wort: „Es wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten“ [11]), oder auch die prächtige Sentenz: „O über das glückselige Greisenalter und das ehrwürdige Silberhaar und das gesetzestreue Leben, dem der Tod das Echtheitssiegel der Vollendung aufdrückte“ [12]).

---

[1]) Jer 20, 12. [2]) Is 48, 10. [3]) Jer 9, 6.
[4]) Zach 13, 9; vgl. Mal 3, 3. [5]) Weish 3, 6.
[6]) Prv 17, 3. [7]) Ps 66, 10. [8]) Sir 2, 5.
[9]) 13, 12; 17, 6; 2, 2. 17; 3, 15 f.; 18, 13; 13, 9; 16, 21; 18, 2
[10]) 16, 18 f. [11]) 16, 23.
[12]) 7, 15.

V. Dienendes Leiden.

Die Religion fordert, daß der Mensch dem Gott, an den er glaubt, auch diene in Treuen. Zur rechten Gesinnung muß die rechte Tat hinzukommen; die Tat als der nach außen wirkende und sich bewährende Wille ist der inneren Gesinnung ebenbürtig, wenn auch im Werte von ihr abhängig. Der Verehrer Jahwes soll also nach Jahwes Willen eine sittlich-religiöse Aufgabe erfüllen. Denn seinem Gott gehört der ganze Mensch in unbedingtem Glauben, unerschüttertem Vertrauen, zielbewußter Liebe, wie im Denken und Wollen, so auch im Tun. Diese Verpflichtung zum Gehorsam folgt schon für den allgemein-semitischen Gottesbegriff direkt aus der Herrschaft Gottes über den Menschen und ist an sich einleuchtend. Zu dieser allgemeinen Verpflichtung kam aber für den Israeliten noch hinzu die besondere Bundesverpflichtung als Glied des Gottesvolkes. Sie wird deshalb im ganzen Alten Testament allewege einfach vorausgesetzt: „Verflucht, wer die Worte dieses Gesetzes nicht hält, indem er sie ausführt! Und das ganze Volk soll sprechen: So sei es!“ [1])

Somit sind alle Gotteskinder Diener Gottes und haben als solche eine Aufgabe zu erfüllen in treuem Gehorsam gegen Gott. Damit ist für einen jeden Menschen Arbeit und Kampf und damit auch Leid in einem gewissen Ausmaße an sich gegeben. Die Religion ist heiliges Tun, Kämpfen und Leiden für Gott; dabei ist das Erkennen nicht das Wesen, sondern nur die Grundlage. In einem so gelebten Menschenleben wird das Gebot der Gottesliebe in Gesinnung und Tat erfüllt, mit dem Ziele der Herausbildung des höchsten Persönlichkeitsideals, der theozentrischen Persönlichkeit, die Freund Gottes ist wie Abraham und wie Moses. So wird dem Menschen alles Zeitliche nur noch Mittel zum Zwecke im Dienste des Ewigen! „Nichts ist (mehr) durchaus ein Übel; alles kann und soll in ein Werkzeug des Guten umgewandelt werden und als Baumaterial des Himmelreiches für das höchste Leben Verwendung finden“ [2]).

Je mehr aber der Mensch Freund Gottes ist und wird, um so höhere Anforderungen stellt der göttliche Freund an ihn in seinem Dienste, vor allem an denjenigen, den er als sein Werkzeug für eine besondere, große Aufgabe bestimmte, wie das vorzüglich für die Propheten Jahwes gilt und vor allem für den größten unter

[1]) Dt 27, 26. [2]) H. Schell, Christus, S. 51 II, Mainz 1903

diesen, für den messianischen Diener Gottes, den Ebed Jahwe bei Isaias II [1]). Für solche heroische Gotteskämpfer ist noch unendlich mehr als für den Durchschnittsgottesdiener die Lebenslosung, nicht Ruhe und beschauliches Versinken im Ewigen, sondern Tat und Kampf, Mühsal und Leid im Dienste dessen, den ihre Seele lieb hat. So vollendet sich in solchen auserlesenen Knechten Gottes die menschliche Persönlichkeit im Ideal des heiligen Menschen in einem unermüdlichen Arbeiten und Leiden für die Unendlichkeit. Das ist die Aristokratie im Reiche Gottes, die Männer, die leiden können im Dienste Gottes! Wer dieser auserlesenen Schar der heiligen Ritter Gottes sich einreihen will, muß durch die enge Pforte hindurch. Der Weg zum Berge Montsalvat geht durch Kampf und durch Leid!

Dieses aber ist die höchste Liebe, die Liebe durch die Tat, die heilige Opferliebe in Arbeit und Kampf und Leid um Gottes willen [2]) und aus Gottesliebe um der Brüder willen. Das ist das Himmelreich, „die Tatkraft der dienenden und opfernden Liebe, die sich stärker erweist als aller Widerstand von außen und innen, stärker als der Weltsinn, stärker als Naturdrang, stärker als Selbstsucht und Tod" [3]). Im Lichte dieser Liebe sind „die Unbilden und Gegensätze des Schicksals, die Wunden, welche Not und Unglück schlagen, kein Verhängnis, vor dem der Geist sich zu beugen hat; sie sind vielmehr das Material, an dem Liebe, Barmherzigkeit und Gemeinsinn sich zu betätigen haben. Die Welt ist ein Spital, damit in ihr der Arzt entstehe, die helfende Liebe. Die Liebe ist berufen, auszugleichen, was der brutale Naturlauf an Unbilden und Elend hervorbringt" [4]). Sie ist das Köstlichste im Himmel und auf Erden, aber auch das Stärkste, stärker als Naturdrang und Weltsinn, stärker als Selbstsucht und Tod. Wo sie die Seele durchglüht, wird die Hemmung zur Förderung. Da wirkt wie der Pferdesporn selbst das Leid als Ansporn zum Dienste Gottes [5]). Denn die Seele entwickelt nach ihren immanenten Gesetzen um so größere Kraft, je größer der Widerstand ist, der ihr entgegengesetzt wird. Wie aber in der materiellen Welt das Gesetz von der Erhaltung der Kraft wirkt, so auch in der Welt des Geistes. Darum bleibt solche Liebestat und wirkt fort in alle Ewigkeit am Aufbau des Gottesreiches, dessen Seele und Leben sie ist, die dienende,

[1]) Is 42, 1–7; 49, 1–9a; 50, 4–9; 52, 13–53, 12.
[2]) 4 Makk 16, 19, 21.
[3]) H. Schell, a. a. O., S. 48 II.
[4]) H. Schell, a. a. O.
[5]) Ps. Sal 16, 4.

leidende Liebe, die heilige Opferliebe. Strahlend wie ein Phönix steigt sie aus den dumpfen Niederungen der Menschenselbstsucht zu Gottes Himmel empor, — das größte religiöse Prinzip, von weltüberwindender Kraft, des Gottesreiches Wehr und Waffen!

Schon an der Wiege des Gottesvolkes steht das dienende Leiden in Abrahams Berufung, als er der Stimme Jahwes folgte, um wegzuziehen von seinem Heimatlande und seiner Verwandtschaft und seinem Vaterhause in ein Land, das Jahwe ihm zeigen will [1]). Sein und seines Sohnes Isaak Leiden bei der Vorbereitung auf die Opferung des Sohnes dient dem höheren Zwecke der Bewährung zum besonderen Dienste Gottes als auserwähltes Rüstzeug für Ewigkeitszwecke [2]). Jakob leidet nicht nur als Büßer für die Sünde an Bruder und Vater, sondern ebenfalls auch als Werkzeug in der Hand seines Gottes für dessen Erlösungsplan, als er von Vater und Mutter weg vor dem Zorne des beleidigten Bruders fliehen muß in die ferne Heimat seiner Ahnen, auf daß er dort die Gattinnen gewinne, daß in der Fremde seine Familie zum Stamme sich auswachse, der die Verheißungslinie fortsetze statt des dem kanaanäischen Wesen durch die Ehe mit zwei Hethiterinnen verfallenen Bruders Esau [3]). Josephs Leiden ist in der Darstellung seiner wundersamen Führung in der Genesis durchaus so behandelt, daß es als dienendes Leiden vom Leser erkannt werden muß. „Denn um (eurer) Lebenserhaltung willen", spricht er zu den Brüdern, „hat mich Gott vor euch hergeschickt; nicht ihr habt mich hierhergesandt, sondern Gott, und er hat mich zum Vater für Pharao gemacht und zum Herrn für sein ganzes Haus und zum Herrscher über ganz Ägypten [4]). Ihr plantet Böses gegen mich, Gott aber meinte es als Gutes, damit er wirke wie an diesem Tage, indem er am Leben erhält viel Volk" [5]). Des Moses Eltern, in der Notzeit Israels gezwungen, ihr Kind einem ungewissen Schicksal auszusetzen, leiden im Dienste des höheren Zweckes, den die Vorsehung Gottes mit dem Knaben erreichen will, und dieser nicht minder auf der Flucht und in der Verbannung, damit in ihm ein großes Rüstzeug für Gottes Dienst an seinem Heilsplane erwachse und erzogen werde, damit er zurückgekehrt Gottes Willen in der Befreiung Israels aus dem ägyptischen Sklavenhause vollziehe, auf daß in diesem Volke der Welt der Prophet des Heiles erzogen

1) Gn 12, 1. 2) Gn 22, 16 ff.; vgl. 4 Makk 16, 20 f.
3) Gn 26, 34 f.; 27, 46—28, 2.
4) Gn 45, 5. 8. 5) Gn 50, 20.

werde, „ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk", ein dienendes Gottesvolk, bestimmt zum Führer der Gott suchenden Menschheit zu dem gottgeplanten universalen Gottesreiche der Zukunft[1]). Die Leiden dieses Volkes sind zwar auch Straf- und Erziehungsmittel, dienen aber somit auch noch höheren Zwecken der göttlichen Vorsehung, so insbesondere die Deportation dem Zwecke der Verkündigung des wahren Gottes unter den Heiden. „Denn deshalb hat er sie unter die Heiden zerstreut, die ihn nicht kennen, daß sie seine Wundertaten erzählten und ihnen verkündigten, daß kein anderer Gott allmächtig ist außer ihm"[2]). Derselbe Zweck wird auch für die Leiden des Naaman, des Jonas, des Daniel und seiner drei Freunde Ananias, Azarias und Misael in Anspruch genommen[3]). Dienendes Tun und Leiden im Dienste höherer Zwecke charakterisiert also viele der Frommen des Alten Testamentes. Im ersten Makkabäerbuche[4]) geht der greise Priester Mattathias in seiner Abschiedsrede die Geschichte seines Volkes unter diesem Gesichtspunkte durch und nennt, die Seinigen zur Nacheiferung ermahnend, elf solcher Diener Gottes bei Namen. Hier sei nur noch hingewiesen auf den wie viele andere in dieser Reihe nicht genannten frommen Dulder Job. Dieser leidet als Diener Gottes[5]), für Gottes Ehre, auf daß dieser gerechtfertigt werde in seiner Wette mit Satan. Darum trifft ihn Unglück auf Unglück, darum tritt sein Weib versuchend an ihn heran, darum muß er gegen die Freunde fechten und darum besteht er schließlich alle Anfechtungen als der getreue Diener seines Gottes, von diesem als solcher anerkannt[6]).

Vor allem aber gehört in die Kategorie des dienenden Leidens das ganze Wirken der glänzenden Schar der Propheten Israels. Wie Jesus in diese Welt gekommen ist, um der Wahrheit Zeugnis zu geben[7]), so haben alle diese Helden in ihrem Dienste Gottes ihr Zeugnis gegeben in einem Leben voller Mühsal, Kampf und Leid[8]), als ihres Volkes Wächter und Hirten, als seine Prüfer und Tadler, als seine Führer und Warner oft genug gehaßt und verfolgt und getötet[9]). So haben diese ehrwürdigen Männer ihre ganze Persönlichkeit in treuem Gehorsam eingesetzt für ihre gott-

[1]) Vgl. N. Peters, Die Religion des A. T., 5. Aufl., S. 52 ff., Kempten 1923. [2]) Tob 13, 4 Vulg.
[3]) 2 Kg 5, 17; Jon 3, 4 ff.; Dn 3, 17 f. 28 ff.; 4, 31 ff.; 6, 20–28.
[4]) 1 Makk 2, 49–68. [5]) Job 1, 8; 2, 3. [6]) Job 42, 7. 8.
[7]) Jo 8, 37. [8]) Vgl. N. Peters, a. a. O., S. 125 ff.
[9]) Mt 23, 34–38.

gesetzte Aufgabe und aller Bosheit und allem Widerstande, allen scheinbaren Mißerfolgen zum Trotze sich bewährt als allezeit getreue Diener Jahwes in einem Leben der Arbeit und Mühsal für Gott, aber auch als heldenhafte Märtyrer in den Leiden dieses Lebens, — ein lebendiges Brandopfer der Liebe für Gott und für sein Reich!

Und schließlich des altteſtamentlichen Prophetentums Blüte und Vollendung, der große von den Propheten verheißene Zukünftige, der Messias Israels und Heiland der Welt, dessen höchster Ehrentitel ist Knecht Jahwes [1]). Seine gewaltige Aufgabe soll er durchsetzen als Kämpfer. Gleich im Protoevangelium wird er verheißen als Kämpfer gegen die Schlange [2]). Nach Balaams Wort siegt er im siegreichen Kampfe gegen die Feinde des Gottesreiches, zerschmetternd Moabs Schläfe und den Scheitel [3]) aller Kriegesfrohen [4]). In Gerechtigkeit wird er nach Isaias richten, wird die Erde schlagen mit dem Stabe seines Mundes und mit dem Odem seiner Lippen die Frevler töten [5]) und so das Friedensreich der Gerechtigkeit heraufführen. Mit eisernem Zepter zermalmt er nach den Psalmen die widerspenstigen Völker, zerschlägt sie wie ein Töpfergefäß, richtet die Völker, häuft Trümmer, zerschmettert Häupter auf der weiten Erde [6]). Wie als Kämpfer, ist der große Gottesknecht aber auch als Leidträger verkündigt. Die Schlange wird ihm im Kampfe die Ferse zermalmen [7]). Er wächst auf in einer Zeit der Erniedrigung seines Volkes und seines Geschlechtes [8]), wird nicht in Schönheit und in Pracht erscheinen, sondern verachtet und als der letzte der Menschen, als ein Schmerzensmann und leiderfahren, wie ein Verdammter, vor dem man das Angesicht verhüllt. Er, der Gerechte, wird den Verbrechern gleich geachtet, verkauft für 30 Silberlinge, gelästert, geschlagen, angespien, beschimpft, verlassen; unschuldig getötet wird er sterben und zu alledem schweigen wie ein Lamm vor dem Scherer, wie ein Schaf, das man zur Schlachtbank führt, aber betend bei alledem für seine Feinde [9]).

Doch nichts vom Tun und Leiden der Knechte Gottes in seinem Dienste ist wirklich vergebens getan und gelitten. Mag

---

1) Ez 34, 24; Is 42, 1; 49, 3. 5; 52, 13. 2) Gn 3, 15.
3) Sam. 4) Nm 24, 17. 5) Is 11, 4. 6) Ps 2, 9; 110, 5.
7) Gn 3, 15. 8) Am 9, 11; Is. 7, 15 f.; 11, 1; 53, 2.
9) S. Is 49, 7; 50, 5—7; 52, 13—53, 12; Zach 3, 3; 9, 9; 11, 12; 12, 9 f.; 13, 1. 7; Dn 9, 24—27.

auch in der Seele des Frommen sich einmal die bange Klage nach oben ringen: „Umsonst hab' ich mich gequält, zwecklos und vergebens meine Kraft verzehrt", sie versinkt alsbald in abgrundtiefem Vertrauen: Fürwahr, mein Recht ist bei Jahwe und mein Werk bei meinem Gott![1]) Die guten Werke der Guten sühnen aber zunächst ihre Sünden. Denn „alle Vergehen deckt die Liebe zu, und durch Liebe und Treue wird die Schuld gesühnt"[2]). „Wer den Vater ehrt, sühnt die Sünden." Die Wohltat ihm gegenüber ist wie ein Sündopfer und „schafft wie Wärme beim Reif die Sünden weg"[3]). Insbesondere beseitigt das Almosen die Sünde; wie Wasser loderndes Feuer auslöscht, so sühnt es die Sünde[4]). Die guten Werke des Frommen kommen aber auch anderen zugute. Denn sie bringen Verdienst vor Gott, d. i. Anspruch auf Lohn[5]). Sachlich ist die Lehre vom Verdienst schon auf der ältesten Stufe des Jahwismus in der Überzeugung von der Belohnung für gute Werke vorhanden, wenn auch nicht in der späteren Ausdrucksweise und Terminologie (zekhūth = Verdienst). Wer das Gute tut, hat einen Rechtsanspruch (ṣedaqah)[6]) auf Lohn bei Gott. Deshalb bedeutet ṣedaqah auch geradezu „Verdienst"[7]) auf Grund des rechten Tuns. Der Targumist ist im Recht, wenn er in dem Psalmenvers vom Frommen: „Fülle und Reichtum ist in seinem Hause, und seine ṣedaqah besteht auf ewig"[8]) ṣedaqah durch zekhūth (= Verdienst) wiedergibt. Und wenn der Sirazide mahnt: „Wohltaten schließ in deine Schatzkammern ein"[9]), so ist die Vorstellung vom Verdienst bei Gott so wenig zu verkennen, als wenn er schreibt: „Wer die Mutter ehrt, ist wie einer, der Schätze aufhäuft"[9]). Die Psalmistenbitte: „Nach deiner Liebe gedenke meiner du"[10]) meint ebenso das Verdienst des Beters als Verdienst bei Gott, wie der vorhergehende Satz: „Der Sünden meiner Jugend gedenke nicht" das Mißverdienst. Ebenso ist die Idee von einem Verdienste Israels vorausgesetzt mit dem Gebetsvers: „Gedenke

---

[1]) Is 49, 4. [2]) Spr 10, 12; 16, 6. [3]) Sir 3, 3. 14 f.

[4]) Sir 3, 30; vgl. 29, 12; Is 58, 7—8; Dn 4, 24; Tob 4, 10; 12, 9; 1 Petr 4, 8. Über die nachbiblische Lehre s. F. Weber, Jüdische Theologie, § 71, Leipzig 1897. [5]) Vgl. S. 13 ff.

[6]) Zu dieser Bedeutung vgl. 2 Sm 19, 29; Is 5, 23; Jer 51, 10; Neh 2, 20; s. auch Pap. I Sachau Z. 27.

[7]) Dt 7, 25; 24, 13; Ez 18, 20; Ps 24, 5. [8]) Ps 112, 3.

[9]) Sir 3, 4; 29, 12.

[10]) Ps 25, 7; vgl. den Parallelismus in Neh 13, 22.

unser, o Herr, nach deinem Wohlgefallen an deinem Volke“ [1]). Denn vorher sind diejenigen selig gepriesen, die das Recht wahren, Gerechtigkeit üben [2]) allezeit.

Wenn es übrigens im Liede Mosis von der Sünde Israels heißt, sie sei bei Jahwe verborgen [3]), versiegelt in seinen Schatzkammern, so setzt das als Gegensatz die Vorstellung von der Aufbewahrung der guten Taten voraus. Und wenn Osee Ephraims Schuld wohl verwahrt sein läßt für die schließliche Strafe, gut aufgehoben seine Sünde [4]), so mußte dieser Glaube den von der Aufbewahrung der guten Werke für die schließliche Belohnung als Gegenpol haben. Nehemias knüpft deshalb an einen alten Glauben an, wenn er viermal an den Bericht über seine Tätigkeit für Gott und Volk das Stoßgebet anschließt: „Gedenke mir dieses, o mein Gott, zum Guten“ [5]), d. i. rechne es mir als Verdienst an. In der rabbinischen Theologie ist die Lehre vom Verdienst (zekhūth), insbesondere vom Verdienst der Väter weit ausgesponnen [6]). Ebenso wird sie in dem apokryphen Schrifttum oft genug betont [7]).

Schon in der von der modernen Kritik dem Jahwisten zugeschriebenen Perikope von der Fürbitte Abrahams für das verkommene Sodoma würden die Frommen durch ihre bloße Existenz Schonung wirken für ihre Mitbürger. Wenn nur zehn Gerechte in der Stadt wären, würden sie Schonung finden [8]). Um Noes willen blieb ein Rest der Menschheit und ward der Bund geschlossen, daß künftig keine Sündflut die Erde wieder verderben solle [9]). Um Abrahams willen verschont Gott den Lot bei der Umkehrung Sodomas [10]). Weil Abraham auf Jahwes Stimme hörte und seine Gebote, Befehle, Bestimmungen und Gesetze beobachtete, erhält Isaak die Segensverheißung [11]). Abrahams, Isaaks und Jakobs Verdienst hat bei Gott besondere Kraft [12]). Deshalb heißen die Patriarchen in der altrabbinischen Theologie die Väter und die Mütter und die Pfeiler der Welt [13]). Mit Rücksicht auf Moses

---

1) Ps 106, 4. 2) Plur. Gr. Vulg.
3) Lies kanūs mit Sam.; kamūs ist durch das folgende ʿimadi veranlaßt.
4) 13, 12. 5) Neh 5, 19; 13, 14. 22. 31; vgl. 6, 14 (Mißverdienst!).
6) S. F. Weber, a. a. O. § 13; 59–65.
7) Vgl. z. B. Hen 108, 7; 4 Erdr 7, 35; Apoc. syr. Bar. 84, 10; Test. Levi 15; Test. Asser 7 a. E.; Bar. slav. 14, 4—7.
8) Gn 18, 32. 9) Gn 6, 8; 9, 11ff.; Sir 44, 17. 10) Gn 19, 29.
11) Gn 26, 5; Sir 44, 22. 12) Ex 32, 13; Dt 9, 27; Dn 2, 35.
13) F. Weber, a. a. O. § 64, 1.

schont Jahwe des sündigen Volkes [1]). Des Phinees Eifertat entwaffnet Jahwes Zorn und entsühnt Israel [2]). Um Davids willen [3]) bleibt Salomon ein Nachfolger auf dem Throne.

Der Stamm der Frommen bleibt im Besitz des Erbes
und steht fest im Bunde um ihretwillen [4]).

Wenn es bei Ezechiel heißt, daß in dem der Strafe verfallenen Lande, in dem die drei frommen Männer Noe, Daniel und Job wären, diese weder Söhne noch Töchter, sondern nur sich selber retten würden [5]), so ist damit der Gedanke vorausgesetzt, daß Gott sonst Schonung übt um der unter den Bösen lebenden Gerechten willen. Am drastischsten findet sich dieser Gedanke später in der syrischen Baruchapokalypse ausgedrückt in der Weisung Gottes an Baruch, daß er und Jeremias und alle, die ihnen gleichen, sich aus der dem Verderben geweihten Stadt entfernen sollen, weil ihre guten Taten für diese Stadt wie eine feste Säule und ihre Gebete wie eine starke Mauer sind [6]).

In der Überzeugung vom Verdienst der Gerechten vor Gott wurzelt auch der Glaube an die Kraft ihres Fürbittgebetes. Dieses entspricht schon der inneren Anlage des Menschen, findet sich deshalb wie schon beim primitiven Menschen, in der hellenischen Kulturreligion und in dem Gebetsideal des philosophischen Denkens, wenn auch hier lediglich als Tat der Nächstenliebe, so ganz besonders im altjüdischen und altchristlichen Gemeindegebet [7]). Es durchzieht aber auch das ganze Alte Testament. Wenn der Fromme betet, steht er vor Gott nicht in individualistischer Isolierung, sondern als Glied seiner Familie, seines Volkes, ja im letzten Grunde als Glied der ganzen großen Weltgemeinde der Kinder Gottes, die alle Lande umfaßt und alle Zeiten. Das ist mit dem Solidaritätsgedanken der alttestamentlichen Religion [8]) schon an sich gegeben. Nicht erst Paulus versichert in seinen Briefen die Leser seiner Fürbitte [9]); das tun schon die Juden Jerusalems des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in ihrem Schreiben an die ägyptischen Brüder [10]). Aber schon

[1]) Ex 32, 9–13. 30–35; vgl. Dt 9, 18. 25.
[2]) Nm 25, 11. 13; Sir 45, 23.
[3]) 1 Kg 11, 12. 13. 32. 34. 36; vgl. 2 Kg 19, 34; 20, 6; Ps 132, 10; Sir 47, 12. [4]) Sir 44, 11–12. [5]) Ez 14, 14. 16. 20.
[6]) Apoc. Bar. Syr. 2, 1 f.
[7]) S. F. Heiler, Das Gebet[4] S. 44. 69 ff. 174. 195. 214. 460 ff., München 1921. [8]) Vgl. S. 24 ff.
[9]) Eph 1, 16 f.; 3, 16; Phil 1, 9; Kol 1, 9; 2 Thess 1, 11.
[10]) 2 Makk 2, 5–6.

früher ist die Fürbitte der Frommen für andere überaus oft direkt ausgesprochen. Besonders die heiligen Propheten hatten die Väter zu Helfern [1]) bei Gott. So legten Abraham, Moses, Samuel, Amos, Isaias, Jeremias [2]) Fürbitte ein. Nur wenn Gott, weil er sie nicht erhören will, es ihnen verbietet, lassen sie von der Fürbitte ab [3]). Erst am jüngsten Tage hört nach dem vierten Esdrasbuche die Fürbitte für die Sünder auf; dann trägt ein jeder ganz allein seine Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit [4]). Besonders die Propheten Moses und Samuel werden als die großen Fürbitter betrachtet [5]). Auch Nichtpropheten legen Fürbitte ein, so Isaak, Jakob, Eleazar, Onias, Judith [6]), so auch der Knecht Jahwes bei Isaias [7]), so der fromme Job nach seiner Rechtfertigung [8]), so das Volk für den König [9]), der einzelne Israelit für sein Volk in zahlreichen Psalmen, die Jerusalemer Gemeinde für die Brüder in Ägypten [10]). Im vierten Esdrasbuche findet sich eine Liste großer Fürbitter [11]), welche die Namen Abraham, Moses, Josue, Samuel, David, Salomon, Ezechias enthält. Nach dem zweiten Buche der Makkabäer war man sogar überzeugt, daß die Kraft des fürbittenden Gebetes auch auf die Verstorbenen sich erstrecke. Denn Judas und die Seinigen wandten sich im Gebet für die in der Schlacht bei Adullam Gefallenen an den Herrn, „daß die begangene Sünde ihnen gänzlich vergeben sein möchte", und sandten den Ertrag einer Sammlung mit 2000 Drachmen Silbers nach Jerusalem, „damit für die Sünde ein Opfer dargebracht würde; und er tat wohl und gut daran, indem er auf die Auferstehung Bedacht nahm [12]). Es ist also ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, auf daß sie von ihren Sünden erlöst werden" [13]). Deshalb fordert Jesus Sirach auf, auch dem Toten die Liebe nicht zu verweigern, und der alte Tobias mahnt den Sohn in seiner Abschiedsrede zu reichlicher

1) Apoc. Bar. Syr. 85, 1.

2) Gn 18, 23 ff.; 20, 7. 17; Ex 32, 9 ff. 31 ff.; Dt 9, 18; 1 Sm 7, 5; 12, 19. 23; Am 7, 2. 5; 2 Kg 14, 4; Jer 42, 2.

3) Jer 7, 16; 11, 14; 14, 11; Ex 14, 13 f. 4) 4 Esr 7, 105.

5) Jer 15, 1; 2 Makk 15, 4.

6) Gn 25, 21; 32, 12; Nm 17, 4; 2 Makk 15, 12; Jud 8, 29.

7) Is 53, 12. 8) Job 42, 8. 9) Ps 20; 21.

10) 2 Makk 1, 6.

11) 4 Esr 7, 106–110; im übrigen vgl. aus den Apokryphen etwa 4 Esr 8, 26 f.; Asc. Mos. 11, 11. 14; Apoc. Bar. Syr. 85, 1–2; Test. Rub. 4; Test. Napht. 6 und über die spätjüdische Lehre F. Weber, a. a. O. § 64, 2.

12) 2 Makk 12, 42. 43. 13) 2 Makk 12, 46 Vulg.

Spende beim Begräbnis der Gerechten[1]), offenbar in der Überzeugung, daß diese Guttat den Verstorbenen Nutzen bringen werde. Denn, so lehren die Rabbinen später: „Die Lebenden erlösen die Toten; deshalb pflegen wir am Versöhnungstage die Toten zu erwähnen und für sie Almosen zu geben“ [2]).

Gute Werke mit ihrer Selbstüberwindung und ihrer Arbeitsmühsal wirken also Sühne und Verdienst. Das gilt aber auch vom Leiden. Dieses sühnt Sünden. Dieser aus dem Bekehrungs- und dem Läuterungsleiden[3]) aufsprießende Gedanke wird in der späteren jüdischen Theologie stark betont. In Verbindung mit einem lebhaften Sündenbewußtsein[4]) erscheinen im Lichte dieses Glaubens die Leiden in einem solchen Lichte, daß sie eher ein Glück als ein Unglück sind, so daß nach dem Talmud R. Ben Akiba bei einer Krankheit des Elieser Ben Hyrkanos sagen konnte: „Solange meinem Lehrer alles vonstatten ging, dachte ich, ob er nicht seinen Lohn schon hienieden bekomme; jetzt aber freue ich mich“ [5]). Darum liest man schon in den Psalmen Salomons: „Seine Frommen schont der Herr (sc. in jener Welt), darum tilgt er ihre Übertretungen durch Züchtigung“ (sc. in dieser Welt)[6]). „Durch die Züchtigungen wird dem Menschen vergeben“ [7]), so durch Kinderlosigkeit, Armut und Krankheit, auch durch das Todesleiden. Das ist viel bezeugte Lehre der nachbiblischen jüdischen Theologie. Insbesondere büßt Israel seine Sünden allmählich durch Leiden ab, so daß in seinen Strafen Gottes „große Gnade“ sich zeigt, wie schon das zweite Makkabäerbuch lehrt[8]). Die Israeliten wurden gepeinigt, damit sie entsündigt werden könnten[9]). So konnte R. Simeon Ben Juda dem Herrn die Worte an Israel in den Mund legen: „Ich züchtige dich durch Leiden in dieser Welt, um dich von Sünden frei zu machen für jene Welt“ [10]), und so konnte man selbst die Zerstörung Jerusalems als „Freude“ bezeichnen, weil Israel am Tage der

[1]) Sir 7, 33; Tob 4, 17; vgl. auch Sir 37, 6 Rd[1] mit: Vergiß den Nächsten im Grabe nicht. Über die Fürbitte für Verstorbene schon bei den Primitiven s. F. Heiler, Das Gebet[4], S. 70, München 1921.

[2]) Tanchuma, Haasinu 1 (bei F. Weber, a. a. O. § 70, 3, der mit Recht auch die Taufe anstatt der Verstorbenen in 1 Kor 15, 29 heranzieht).

[3]) S. oben S. 40 ff.

[4]) S. oben S. 26 f.

[5]) Bei P. Volz, Jüdische Eschatologie, S. 97, Tübingen 1903.

[6]) Ps Sal 13, 10. [7]) Sifre 73 b. [8]) 2 Makk 6, 13.

[9]) Apoc. Bar. Syr. 13, 10; vgl. 78, 6.

[10]) Pesikta XXIII vajj. r. 23, 24.

Zerstörung des Heiligtums eine große Hauptquittung über seine Sünden erhalten habe[1]). Mit dieser Vorstellung vom sühnenden Leid hängt natürlich eng zusammen der Glaube an die sühnende Kraft des freiwillig übernommenen Fastens und der Kasteiung[2]). Da das Fasten aber alte Praxis ist und das für andere Sühnung bringende Leid im vierten Gottesknechtsliede in Isaias II[3]) schon in so überaus lichtvoller Klarheit ausgesprochen ist, muß der Gedanke des die eigenen Sünden sühnenden Leids auch sehr alt sein. Für die Lehre vom für andere stellvertretenden entsühnenden Leiden in der späteren jüdischen Theologie[4]) bildet diese Isaiasstelle die geschichtliche und der Solidaritätsgedanke[5]) die philosophische Grundlage.

Nahegelegt ist die Idee vom stellvertretenden Sühneleiden aber schon durch das stellvertretende Sühnopfer von Tieren[6]), bei dem die Sünden dem Tiere aufs Haupt gelegt wurden[7]). Ebenso ist sie schon angedeutet in Israels Geschichte durch das Leiden gerade seiner Besten, eines Abraham, Joseph, Moses, Samuel, Elias, Osee, Jeremias, Ezechiel. Oft genug tritt auch in den alttestamentlichen Erzählungen der Gedanke heraus, daß andere das Leid tragen müssen für den Straffälligen, mit dem sie zu solidarischer Einheit[8]) verbunden sind. So stirbt der Erstgeborene Pharaos samt den Erstgeborenen seiner Untertanen für des Königs Widerspenstigkeit[9]). Für Sauls Sünde an den Gabaoniten büßen sieben seiner Nachkommen[10]); für Jonathans in Unwissenheit begangenen Ungehorsam stirbt vielleicht ein Ersatzmann[11]). Davids im Ehebruch erzeugtes Kind muß das Leben lassen statt des schuldigen Vaters[12]), und viele seiner Untertanen müssen seine Weltmachtaspirationen mit dem Pesttode büßen[13]), wie so oft die Untertanen die Sünden ihrer Könige durch den Schwerttod. Das Blut Abners soll auf das Haupt seines Mörders Joab kommen, aber auch auf seines Vaters ganzes Haus in Krankheit, blutigem Tod und Mangel[14]). Und nach der Meinung der Witwe von Sarepta starb ihr Sohn für ihre Schuld[15]).

Die Stellvertretung des Leidens des Unschuldigen zum Nutzen seiner Familie oder Stammes zeigt sich auch in dem Erzählungskomplex

---

[1]) Beresch. rabba c. 42 bei F. Weber a. a. O. S. 323 f.
[2]) Vgl. hierüber F. Weber, a. a. O. § 10, 2 und § 69, 1.
[3]) Is c. 53. [4]) A. a. O. § 70. [5]) S. S. 24 f.
[6]) Ex 29, 10; Lv 1, 4; 3, 2; 4, 15; 16, 21. [7]) Lv 16, 21.
[8]) S. S. 24 f. [9]) Ex 11, 4 f.; 13, 15. [10]) 2 Sm 21, 1 ff.
[11]) 1 Sm 14, 15. [12]) 2 Sm 12, 10. 14. [13]) 2 Sm 24, 15.
[14]) 2 Sm 3, 29. [15]) 1 Kg 17, 18.

vom ägyptischen Joseph, wenn auch weniger in der Richtung der Sühne. „Um viele am Leben zu erhalten, spricht dieser, hat mich Gott vor euch hergesandt“ [1]), zum Heile nämlich seines Stammes und auch der Ägypter [2]), wenn auch in dem folgenden Verse der Worte Josephs nur auf den Stamm Israels geblickt wird, wo es heißt: „Gott schickte mich vor euch her, um euch einen Rest auf Erden zu erhalten und für euch Nahrung zu beschaffen: eine große Rettungstat.“ Ebenso steht es mit dem Leiden des Tobias. Durch dieses fügt es Gott, daß der Sara in ihrem Leid geholfen wird und daß der Sohn des blinden Vaters die gute und reiche Frau bekommt [3]), während er selbst schließlich geheilt wird. Direkt ausgesprochen ist aber der Glaube an die sühnende Kraft des stellvertretenden Leidens, hier des Todes, in dem Moseswort nach dem Abfall am Sinai: „Und nun, wenn du ihre Sünde verzeihen willst, so verzeih! [4]) Wenn aber nicht, so tilge mich aus aus deinem Buche, das du geschrieben hast!“ [5]) Bei David allerdings, weil er selbst gesündigt hat, liegt die Sache etwas anders, wenn er, als er den Engel sieht, der das Volk schlägt, spricht: „Siehe, ich habe gesündigt und ich habe unrecht getan, diese aber, die Schafe, was haben sie getan? Deine Hand möge wider mich sein und wider mein Vaterhaus!“ [6]) Aber völlig schuldlos trägt Ezechiel stellvertretend „die Verschuldung des Hauses Israel“, indem er 390 [7]) Tage auf der linken Seite liegt, und „die Verschuldung des Hauses Juda“, 40 Tage auf der rechten Seite liegend, mit Stricken gefesselt, daß er sich nicht von der einen Seite auf die andere umwenden kann, außerdem nur karge und unreine Speise genießend [8]). Im Buche Job ist das stellvertretende, Sühne schaffende Leiden immerhin wenigstens angedeutet in dem von Jahwe angeordneten Fürbittgebet für die Freunde, das um Jobs willen Erhörung findet, nachdem er als Knecht Gottes im Leiden für Gottes Ehre die Probe bestanden hat, so daß er von Gott jetzt wieder mit Nachdruck viermal „mein Knecht“ genannt wird [9]) wie in den zwei Himmelsszenen des Prologs.

In neutestamentlicher [10]) Klarheit aber verkündet Isaias II

[1]) Gn 45, 6. [2]) S. c. 41; 47, 25; 50, 20.
[3]) Tob 6, 18; 7, 11; 11, 16. [4]) Gr. und Sam. + sā'.
[5]) Ex 32, 33. [6]) 2 Sm 24, 17. [7]) 190 Gr.
[8]) Ez 4, 4–17. [9]) Job 42, 7–8; vgl. 1, 8; 2, 3.
[10]) S. besonders Mt 20, 28; Mk 10, 45; Jo 10, 11; 1 Petr 1, 18 f; Apok 5, 9.

das stellvertretende Sühneleiden des Knechtes Jahwes, des Messias. Sein Leidensweg ist wahrscheinlich schon angedeutet im Protoevangelium in der Weissagung der Zermalmung [1]) seiner Ferse im Kampfe mit der Schlange. In den späteren Weissagungen auf ihn ist sein Leiden deutlicher ausgesprochen. Er wird geboren zur Zeit der Erniedrigung des davidischen Geschlechtes, dem er entstammen wird [2]), wächst heran in schlimmen Zeiten [3]), führt den Befreiungskampf [4]), muß schwer leiden [5]), stirbt schuldlos [6]), später von seinem Volke bitter betrauert [7]). Die eigentliche große Passion des Messias aber bringt das vierte der Gottesknechtslieder in Deuterojesaja, nachdem Leiden und Kampf und Tod als sein Anteil in den drei ersten dieser Lieder schon mehrfach angedeutet sind [8]). In diesem vierten jener Lieder ist aber auch der Zweck seines Leidens und seines Todes unmißverständlich ausgesprochen. Sein Leiden und sein Tod sind stellvertretend [9]) und wirken Sündenvergebung und Heil für sein Volk [10]). Denn wie ein Opferlamm, das zur Schlachtbank geführt wird, stirbt er als Schuldopfer ('ascham) für die vielen [11]). Diese Idee vom stellvertretenden Sühneleiden und Sühnetode, die in dieser Klarheit natürlich damals nicht erst entstanden sein kann, als sie in Verbindung mit dem Leiden des Gottesknechtes so lichtvoll dargestellt wurde, ist übrigens ganz unabhängig von der Frage, ob die vier Lieder vom Ebed Jahwe bei Deuterojesaja [12]) auf ein Kollektivum gehen (Israel oder sein guter Kern) oder auf ein Individuum, ob auf einen zeitgeschichtlichen Frommen oder als Weissagung auf den zukünftigen Messias, obschon m. E. die prophetisch-messianische Deutung heute sicher ist, wie sie am besten durch Johann Fischer dargetan ist [13]). Statt weitere Einzelzüge aus dem ergreifenden Abschnitte herauszuklauben, lasse ich dieses vierte Lied vom Ebed Jahwe hier vollständig

---

[1]) Gn 3, 15 (schûph = zermalmen; insidiaberis Vulg.).
[2]) Is 11, 1; Am 9, 11; Mich 5, 1. [3]) Is 7, 15.
[4]) Is 8, 23–9, 5; Ps 2; 110. [5]) Ps 22.
[6]) Zach 13, 7; Dn 9, 26 ('awen add. Θ. It. Ae. Ar. Arm.; s. W. Fell, Ein exegetisches Rätsel, Theol. Quartalschr. 1892, 355—95.
[7]) Zach 12, 10 ff. [8]) Is 42, 3—4. 7; 49, 2. 4. 7—9; 50, 5—6. 7—8.
[9]) 53, 4–5. 11–12. [10]) 53, 5—6. 10—11. [11]) 53, 7. 10.
[12]) Is 42, 1—7; 49, 1—9 a; 50, 4—9; 52, 13–53, 12.
[13]) „Wer ist der Ebed?", Münster i. W. 1922; vgl. auch desselben Verfassers Schrift „Is 40–55 und die Perikopen vom Gottesknecht", Münster i. W. 1916.

folgen, weil der einfache Text an sich ungleich wuchtiger wirkt, als eine nachzeichnende Erläuterung. Das Lied heißt [1]):

Seht, weise handelt mein Knecht,
kommt hoch, wird erhöht und gar erhaben sein.
Wie viele sich entsetzten über dich, –
so war sein Aussehn mehr entstellt [2]) als menschlich
und seine Gestalt mehr als bei Menschenkindern —,
So macht er aufspringen [3]) viele Nationen,
schließen Könige seinetwegen ihren Mund [3]).
Denn sehen werden's die, denen man's nicht erzählte,
und erkennen die, welche es nicht hörten.
Wer aber glaubte unserer Kunde,
und Jahwes Machttat wem ward sie enthüllt?
Und er stieg auf vor ihm wie ein Reis [4])
und wie ein Wurzelsproß [4]) aus dürrem Lande;
Nicht hatt' er Schönheit und nicht Pracht, daß wir ihn ansahn,
und kein Aussehn, daß er uns gefiel.
Verachtet war er und der Menschen letzter,
ein Schmerzensmann und leiderfahren,
Und wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt [5]),
ein Verachteter, und wir hielten ihn nicht hoch.
Doch unsre Leiden hat er getragen,
und unsre Schmerzen, er hat sie aufgenommen,
Und wir hielten ihn für einen Gestraften [6]),
von Gott Geschlag'nen und mit Leid Belegten.
Und er ward durchbohrt ob unsrer Sünden,
zermalmt ob unsrer Frevel;
Um unsres Friedens willen lag Züchtigung auf ihm,
und durch seine Striemen ward Heilung uns.
Wir alle gingen irr wie Schafe,
wir waren zugewandt ein jeder seinem Wege,
Jedoch Jahwe ließ treffen ihn
die Sünden von uns allen.
Er beugte sich [7]), tat seinen Mund nicht auf
wie ein Lamm, das man zur Schlachtbank führt,
Und wie ein Schaf, das stumm vor seinem Scherer bleibt
und seinen Mund nicht auftut.
Aus Haft und aus Gericht ward er hinweggenommen,
doch sein Geschlecht, wer kann's erforschen?
Denn aus dem Lande der Lebend'gen ward er hinweggerafft,
ob meines Volkes Frevel ward Plage ihm.

---

[1]) Is 52, 13–53, 12.
[2]) Möschchat nach babylonischer Vokalisation. [3]) Vor Staunen.
[4]) Vgl. Is 11, 1. [5]) Um dem grausigen Anblick zu entgehen.
[6]) Für seine Sünden; vgl. die Meinung der drei Freunde Jobs über diesen. [7]) Er ward gemartert und om. Gr.

Und man wies bei Frevlern ihm sein Grab an,
doch bei einem Reichen war in seinem Tode er,
Weil er Gewalttat nimmer übte
und kein Trug in seinem Munde war.
Und es gefiel Jahwe, ihn zu zermalmen,
er belegte (ihn) mit Schmerzen.
Wenn er zum Schuldopfer sich selber machte[1]),
so sollte er Nachkommen schauen,
Lang machen die Tage
und der Wille Jahwes
gelingen durch seine Hand.
Ob seiner Seele Mühsal wird er sehen,
satt werden durch seine Erkenntnis.
Gerecht macht der Gerechte, mein Knecht die vielen,
und ihre Sünden nimmt er auf sich.
Drum geb' ich Anteil an den vielen ihm,
und mit Gewalt'gen soll er Beute teilen,
Dafür daß in den Tod er seine Seele ausgoß,
sich zu den Frevlern zählen ließ,
Und vieler Sünden er getragen hat
und für die Frevler eintrat[2]).

In dieser ergreifenden Weissagung von dem für die Seinen leidenden und sterbenden Gottesknechte wurzelt die spätere hohe Einschätzung des Märtyrerleidens, die insbesondere durch die vielen Martyrien jüdischer Helden in der makkabäischen Verfolgungszeit[3]) weitere Befruchtung erfuhr. Diejenigen, welche gefällt werden durch Schwert und Flamme, durch Gefangenschaft und Raub, heißen im Buche Daniel schon „die Einsichtigen im Volke, die viele belehren“[4]), und diese Einsichtigen werden „glänzen wie der Glanz des Firmamentes und wie die Sterne auf immer und ewig“, sie, „die gerecht machten viele“[5]), indem sie standhaft die Marter trugen. Der unschuldige Tod aber des Gesalbten erscheint in der Wochenweissagung Daniels als Grundlage der Versiegelung der Sünden und der Sühnung der Schuld[6]). Der jüngste der sieben makkabäischen Brüder aber spricht in seinem Leiden zu dem Könige: „Ich gebe nun wie mein Bruder Leib und Leben hin für die vaterländischen Gesetze, indem ich zu Gott flehe, daß er bald seinem Volke gnädig werde und dich unter Peinen und Qualen zu dem Bekenntnis bringe, daß er allein Gott ist, und flehe, daß durch mich und meine

[1]) Lies nach dem Kontext mit Vulg. jasīm. [2]) 52, 13–53, 12.
[3]) 1 Makk 1, 52 f. 56–58; 2 Makk 6, 18–7, 42; 3 Makk 2, 25–33; c. 3–5; 4 Makk c. 5–18. [4]) 11, 33. [5]) 12, 3. 10.
[6]) 9, 24. 26; s. S. 65, Anm. 6.

Brüder der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe komme“ [1]). Klar lehren die alttestamentlichen Apokryphen diesen stellvertretenden Sühnewert des Martyriums. „Das Gebet der Gerechten und das Blut der Gerechten wird in jenen Tagen aufsteigen zum Herrn der Geister“ [2]). Der Hinblick auf diejenigen, die Gottes Bündnisse im Leiden bewahrten, ist Erbarmensmotiv für Gott [3]). Ganz besonders ist die stellvertretende Sühne des Martyriums im vierten Makkabäerbuche betont. Da betet der greise Eleazar in seinen Qualen: „Sei gnädig deinem Volke, laß dir genügen die Strafe, die wir um sie erdulden! Zur Reinigung laß ihnen mein Blut dienen, und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele!“ [4]) Und von den sieben gemarterten Brüdern heißt es im Schlusse des Buches: „Sie haben das Volk gerettet, zu Gott aufblickend und den Folterqualen bis in den Tod standhaltend“ [5]). So sind sie gleichsam ein Ersatz geworden für die Sünde des Volkes. Durch das Blut jener Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet [6]), so daß das Volk um ihretwillen Frieden erhielt [7]). Die Schätzung des Märtyrertodes und der Glaube an sein stellvertretendes Verdienst für andere im Neuen Testament [8]) gehört sicher schon dem Ideenkreise des vorchristlichen Judentums an. Das zeigt auch der Talmud mit seinen vielen Märtyrergeschichten. Die Märtyrer haben einen Ehrenplatz im Himmel [9]). Ihr Tod sühnt ihre Sünden [10]). Der Tod der Gerechten sühnt wie die junge Kuh und wie die Priesterkleider [11]), seine sühnende Kraft wird dem Versöhnungstage gleichgestellt [12]). „Der Grundsatz steht fest: Der Tod der Gerechten sühnt“ [13]).

Diese Idee vom Leiden, das dient aus Liebe zu Gott und zu den Brüdern um Gottes willen, vom Leiden, das stellvertretend Sühne wirkt und Rettung schafft, ist der Tod des Egoismus, weil es den Opfergeist in das Zentrum der Religion rückt als den vollendetsten Ausdruck der Liebe. Diese opferfrohe Hingabe der eigenen Person, die Weltentsagung im Leiden bis zum Tode ist der

[1]) 2 Makk 7, 37 f. [2]) Hen 47, 1. [3]) 4 Esr 8, 27.
[4]) 4 Makk 6, 28—29. [5]) 4 Makk 17, 10.
[6]) 4 Makk 17, 22; vgl. 1, 11. [7]) 4 Makk 18, 4.
[8]) Vgl. z. B. Mt 20, 28; Mk 10, 45; Apok 6, 9 ff.; 7, 9 ff.; 20, 4 ff. u. ö.
[9]) Baba bathra 10 b; Pesachim 50 a.
[10]) Sifre 140 a; Pesiqta 174 b. [11]) Moëd qaton 28 a.
[12]) Pesiqta 174 b. Weitere Belege bei F. Weber (a. a. O. S. 328 ff.) diesem entnahm ich auch die mitgeteilten Stellen.
[13]) Tanchuma Achare mot 7 bei Weber, a. a. O. 328.

Höhepunkt schon der ganzen alttestamentlichen Religion. Im Christentum ist diese an dem faktisch vollzogenen Sühneopfer des Gottesknechtes, des Christus, genährte opferfrohe Hingabe der lebendige Mittelpunkt der Religion geworden: das größte religiöse Prinzip, von weltüberwindender Kraft, verbürgend Unbesiegbarkeit! [1])

VI. Praktisches Verhalten im Leiden.

Wichtiger als die theoretische Frage nach Ursache und Zweck des Leidens ist seine praktische Überwindung als Lebenshemmung, so insbesondere vor der völligen Durchsetzung des Jenseitsvergeltungsglaubens. Zunächst haben die Frommen der Leidensfrage ihre scharfen Ecken durch allerlei Gedankengänge abzuhauen gesucht, die zwar in vielen Fällen zutrafen, aber grundsätzlich die Frage auf dem alten Fleck ließen. Ein Psalmendichter beruft sich auf seine persönliche Lebenserfahrung.

Niemals sah ich einen Gerechten verlassen
und seinen Stamm um Brot betteln;
Alle Tage erbarmt er sich und leiht aus,
und sein Stamm ist gesegnet [2]).

Das ist auch die trotz der harten Tatsachen der rauhen Lebenswirklichkeit durchweg festgehaltene Meinung der drei Freunde Jobs in ihren Streitreden. Die Ausflucht des Brahmanismus vom Leid als Strafe für Sünden in einem früheren Leben findet sich zwar nirgends in Israels Religion. Dagegen hat man wohl das Leid des einzelnen sich zu erklären gesucht als Strafe für die Schuld einzelner oder vieler in einer solidarisch verbundenen Gruppe [3]). Dahin gehört namentlich die Sünde der Vorfahren als Ursache des Leids der Söhne. Die Väter sündigten, und die Söhne tragen ihre Verschuldungen [4]). Das Leid kann Strafe für Jugendsünden in Unwissenheit sein [5]) oder von unbekannten, verborgenen, d. i. bloß materiellen Sünden [6]). Gern tröstete man sich mit dem Gedanken, daß das Leid des Frommen nur vorübergehend sei und bald größerem Glücke weichen werde [7]). Umgekehrt gehe es den Gottlosen nur gut, wie es Schlachtschafen gut geht, die aber schließlich zur Schlachtung be-

[1]) Vgl. N. Peters, Weltfriede und Propheten S. 62 f., Paderborn 1917.
[2]) Ps 37, 25 f.; vgl. Job 4, 8; 8, 20. [3]) Vgl. S. 24 f.
[4]) Ex 20, 5 f.; Job 5, 4 f; 15, 30; 18, 19; 27, 14; Jer 31, 29; Ez 18, 2; Lam 5, 7; Bar 3, 5; Tob 3, 3—5; Jud 7, 28 uff.
[5]) Job 13, 26. [6]) Ps 19, 13.
[7]) Job 5, 18 ff.; 8, 21 f.; 11, 13 ff.; Weish 16, 6.

stimmnt sind [1]). Das ist auch eine der befreienden Erwägungen in den Theodizeepsalmen. „Wie Gras werden sie bald geschnitten und wie grünes Kraut verwelken" [2]). Ihr Glück ist also nicht von Bestand und nimmt ein rasches und schlimmes Ende [3]), wie das besonders im Buche Job öfter betont und am eingehendsten von Sophar in seiner zweiten Rede [4]) geschildert wird. Man harre also nur und warte den Ausgang ab. „Bei (Gott) steht das Gericht: drum harre sein!" [5]) Daß dieses Gericht über die Gottlosen einmal kommt, ist ein Trost [6]) der Frommen. Insbesondere ist ein früher [7]) und schrecklicher [8]) Tod das Los der scheinbar so glücklichen Gottlosen. Umgekehrt kann der frühe Tod des Frommen ein Liebesbeweis Gottes sein, der ihn aus der Mitte der Schlechtigkeit wegnimmt, damit die Arglist seine Seele nicht irreleite [9]). Der Reichtum aber der Gottlosen ist wie ein gewaltiger Strom beim Gewitterregen [10]), der bald versiegt; ins Grab aber nimmt ihn keiner mit [11]), und den Kindern der Frevler geht das Erbe verloren [12]). Überhaupt hat der Stamm der Gottlosen keinen Bestand.

Wenn ihre Söhne sich vermehren, ist's für's Schwert,
und ihre Sprossen haben Brot nicht satt.
Die ihnen bleiben, werden von der Pest begraben,
und ihre Witwen weinen nicht [13]).

Umgekehrt schafft der Lohn der Nachkommen bis ins tausendste Geschlecht für die Guten einen gewissen Ausgleich nach dem Tode [14]). In der Weisheitsliteratur kehrt auch mehrfach der Rat wieder, die guten Dinge dieses Lebens als Gabe Gottes zu genießen [15]), ehe der Tod aller Lust ein Ende macht, der nun einmal aller Menschen Los [16]), aber für viele ein Erlöser ist [17]). Im vierten Makkabäerbuche mit seinen mehrfachen Mahnungen, alles Leid starkmütig zu ertragen [18]), wird stoischer Einfluß vorliegen. Aber

[1]) Jer 12, 3; 51, 40. [2]) Ps 37, 2; vgl. 73, 17. 19.
[3]) Job 4, 8; 5, 3; 8, 13 ff.; 15, 29 ff.; 18, 5 ff.; 20, 5 ff.; 24, 24 ff.; Ps 35, 36 ff. [4]) C. 20. [5]) Job 35, 14; vgl. Ps 37, 3.
[6]) Apoc. Bar. Syr. 82, 1—2.
[7]) Ps 37, 10. 35. 36; 55, 24; Job 15, 32; 22, 16; Koh 7, 17.
[8]) Weish 19, 5; Ps 73, 17—20. [9]) Weish 4, 7—17.
[10]) Sir 40, 13; vgl. Job 27, 18 f. [11]) Ps 49, 11; Koh 6, 2.
[12]) Sir 40, 15; Ps Sal 15, 12.
[13]) Job 27, 14 f.; vgl. Sir 40, 15 f.; 41, 9.
[14]) Ex 20, 6; Dt 5, 10; 7, 9; lies an allen drei Stellen le'illephim.
[15]) Sir 14, 14; Koh 2 24 f.; 3, 12 f.; 8, 15; 9, 7—10.
[16]) Sir 41, 3 ff. [17]) Sir 41, 2.
[18]) 4 Makk 16, 18 f. 21. 23. 24.

dieser „Stoizismus" mit seinem Tragen der Leiden „um Gottes willen" ist durchaus religiös orientiert und auch schon auf die Jenseitsvergeltung eingestellt. Wenn endlich Psalmendichter meinen [1]), daß Gott sie „aufnehmen" werde, so könnte in diesen Stellen die sehr entwicklungsfähige Hoffnung vorliegen, daß Gott sie ausnahmsweise zu sich nehmen werde ohne vorhergehenden Tod, wie es von Henoch und Elias [2]), später auch von Baruch und Esdras, in jüngeren rabbinischen Schriften auch von Moses [3]) und noch verschiedenen anderen Frommen [4]) erzählt wurde. Wahrscheinlicher aber ist die Hoffnung, daß er sie vom Tode auferwecken werde, wie dies vom Gottesknecht des Isaias II erwartet sein muß [5]).

Aber trotz aller solcher Erwägungen, die doch im tiefsten Grunde die ringende Seele unbefriedigt lassen, wenn die Wellenberge des Leids über sie hereinbrechen, hatte vor dem allgemeinen Durchdringen des klaren allgemeinen Jenseitsvergeltungsglaubens doch die Resignation im Grunde das letzte Wort, aber nicht die Resignation der willenlosen Hingabe an ein dunkles Fatum, sondern die Resignation des Sichgeborgenfühlens in der Hut Jahwes trotz alles Nichtverstehens der Wege seiner Vorsehung. Was der Mensch mit seinem beschränkten Verstande nicht begreift, das begreift der Allweise, der durch den Propheten spricht:

Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken,
und eure Wege sind nicht meine Wege.
Der Himmel ist höher als die Erde:
so sind meine Wege höher, als eure Wege,
und meine Gedanken höher, als eure Gedanken [6]).

Gottes herrliche Schöpfung vermag der Mensch nicht zu begreifen:

Sieh, das sind seiner Wege [7]) Säume (nur),
jedoch was ist das Bißchen Rede, der wir horchen,
und seiner Heldentaten [8]) Donner, wer versteht (ihn)? [9])

Darum warnen Israels Weise vor unnützem Grübeln und vor vermessenem Murren.

---

[1]) Ps 49, 16; 73, 24; vgl. Ps 17, 15. [2]) Gn 5, 24; 2 Kg 2, 11 f.

[3]) S. L. Atzberger, Die christliche Eschatologie I, S. 160, Freiburg i. Br. 1890.

[4]) S. F. Weber, Jüd. Theol.[2] § 53, 2 c, Leipzig 1897.

[5]) Is 53, 8; vgl. V. 7 und 9 und f. Kap. VII.

[6]) Is 55, 8–9; vgl. Ps 73, 16; 131, 1; 139, 6; Sir 3, 21; 11, 4; Koh 3, 11; 7, 23. 28; 8, 17; 11, 5; Weish 9, 16 f.; 4 Esr 4, 11. 21; 5, 40. Im zukünftigen Aon wird das Rätsel sich lösen (4 Esr 4, 26. 43).

[7]) ק Targ. Syr. Vulg. [8]) ק

[9]) Job 26, 14; vgl. 34, 35; 35, 5; 36, 24 ff.; 38, 2; 40, 4; 42, 3

Was dir zu wunderbar ist, darnach frage nicht,
und was vor dir verborgen ist, darnach forsche nicht!
An das, worüber dir Macht gegeben ist, denke,
denn das Verborgene hast du nicht nötig!
Und über das, was dir zu tief ist, spekuliere nicht,
denn zu Großes für dich ist dir (schon) zu sehen gegeben.
Denn viel sind der Gedanken der Menschenkinder,
und schlimme Einbildungen führen irre [1]).
Wehe (darum) dem, der mit seinem Schöpfer hadert,
eine Scherbe bei den Scherben auf dem Boden!
Sagt der Ton zu seinem Bildner: Was machst du?
und: Dein Werk hat keine Hände? [2])
Was murrt der Mensch im Leben,
der Mann bei seinen Sünden? [3])

Insbesondere das Buch Job und in Job die Gottesreden zielen auf die ruhige Resignation des Helden in seinem Leide.

In dem Hin und Her der Streitreden hat Job den Weg zurückgefunden zu unerschütterlichem Vertrauen auf den alten Gott [4]), bei dem allein die Weisheit ist in ihrer ganzen Tiefe und ihrem ganzen Umfange, um die Rätsel des Lebens durchschauen zu können. Des Menschen Anteil an dieser Weisheit ist die Gottesfurcht [5]). Feierlich hat er dann den Reinigungseid geleistet [6]), sein Leid aber steht nach wie vor in grausiger Größe vor ihm. Die Frage nach dem Warum? ist für ihn nicht gelöst; aber er hält trotzdem fest an dem gerechten Gott und harret sein [7]). Von dem wilden Klagen hat er den Weg zu ruhigerer Gemütsstimmung gefunden. In den Eliureden [8]) ist ihm dann zum Bewußtsein gebracht, daß er einen wichtigen Punkt, das Läuterungsleiden, übersehen hat. Die Gottesreden [9]) aber, wenn sie auch religionsphilosophisch das Problem vom Leiden des Gerechten nicht weiterbringen, erreichen doch in doppeltem Auftakt und in doppelter Antwort Jobs bei ihm psychologisch das Ziel, ihn praktisch zu ruhiger Resignation zu bringen und zu der praktischen Konsequenz seines theoretisch festgelegten Satzes, daß für den Menschen die Weisheit in der Gottesfurcht besteht, die Flucht aus den eisigen Tiefen des philosophischen Grübelns in die sonnigen Auen der praktischen Religionsübung. In diesen Gottesreden gibt der Dichter für das religiöse Leben des einzelnen Menschen

[1]) Sir 3, 21–24; vgl. Ps 131, 1; Koh 12, 12.
[2]) Is 45, 9; vgl. 29, 16; Jer 18, 6; Sir 33, 13.
[3]) Lam 3, 39; vgl. Is 29, 16; 45, 9. 11.
[4]) Job 16, 19—22; 19, 25 ff. [5]) Job 28, 28. [6]) C. 31.
[7]) Job 19, 25. [8]) C 32–37. [9]) 38, 1–41, 26.

die praktische Lösung, die auch heute noch am Ende alles Grübelns steht. In überlegener, gewaltiger Ironie läßt er Gott selber seine unendliche Überlegenheit über den beschränkten Menschen betonen, der über Gottes Schickungen grübelnd und murrend zu Gerichte zu sitzen sich erdreistet, und schildert die majestätische Herrlichkeit des allmächtigen Schöpfers und allweisen Lenkers des Kosmos. Gottes Ziele gehen über des Menschen Begreifen weit hinaus. Das Ganze der Welt untersteht der göttlichen Leitung, im Ganzen der Welt verwirklichen sich die Ziele seiner Vorsehung. Diesem größeren Ziele dient auch der einzelne Mensch. Mag es ihm also auch noch so schmerzlich sein, er ist nur ein Teilchen in der weiten Schöpfung Gottes und muß sich in Gottes großen Weltenplan eingliedern in ruhigem Verzicht auf das persönliche Verständnis dessen, was Gott mit seiner Führung bei ihm für seine größeren Ziele erreichen will. Betrachtet in dem Verhältnis zum Weltganzen, das Gottes Macht erschuf und seine Weisheit fürsorgend leitet, gewinnt der einzelne Mensch und auch sein Leid erst die rechte Beleuchtung. Die Herrlichkeit Gottes, seine Macht und seine Weisheit, ist in der ganzen Natur unverkennbar und unbestreitbar. Des Menschen beschränktes Denken vermag aber die Höhen und Tiefen und Weiten der Schöpfung Gottes nicht einmal zu ergründen. Die Vorsehung des allweisen Gottes aber steht leitend über dem Weltenganzen, das seine Allmacht erschuf. Was in den Augen des kurzsichtigen Menschleins Disharmonie scheint, das ist in Wahrheit ein klingender Ton in der gewaltigen ewigen Harmonie des Werdens und Lebens, die Gottes Finger greifen auf der rauschenden Weltenharfe des Kosmos in seiner Hand. Wenn aber Vernunft herrscht in der natürlichen Ordnung der Schöpfung, so muß also auch Vernunft herrschen in der moralischen Ordnung desselben Schöpfers. Wenn Gott in seiner Leitung des Schicksals des Menschen deshalb Wege einschlägt, die dieser in seiner beschränkten Einsicht nicht versteht, so heißt es für ihn, wenn anders er wirklich die Weisheit hat, die er theoretisch als in der Religion[1]) bestehend erklärt hat, so heißt es auch in diesem Falle die Weisheit der göttlichen Führung anerkennen in demutsvoller Unterwerfung der eigenen Einsicht, in dem tröstlichen Bewußtsein, daß ein gütiger Schöpfer in unumschränkter Macht über ihm waltet und in ewiger Weisheit das Weltenganze lenkt. Unter seine Hand hat er in ruhiger Resignation sich

[1]) „Gottesfurcht" Job 28, 28.

zu beugen und auch im Leid vertrauensvoll zu ihm aufzublicken, ohne naseweis über seine Schickungen zu grübeln und vermessen über die Anordnungen dessen zu Gerichte zu sitzen, der diese nun einmal bestehende Weltordnung gegeben hat, mit der das Leid für den einzelnen Menschen in mehr oder minder großem Ausmaße unabwendbar gegeben ist. Praktisch bleibt dem grübelnden Frommen deshalb nichts übrig, als in demütiger Ergebung und in kindlichem Vertrauen seinem himmlischen Vater sich in die Arme zu werfen in der Gesinnung, die ein Psalmendichter in einem kurzen Liedchen[1]) ergreifend also dargestellt hat:

Jahwe, mein Herz ist nicht stolz,
und meine Augen sind nicht hoffärtig,
Und ich befasse mich nicht mit Dingen, die zu groß
und zu schwer sind für mich.
Fürwahr, zur Ruhe brachte ich
und zur Stille meine Seele:
Wie ein Kind bei seiner Mutter,
wie ein Kind ist bei Jahwe[2]) meine Seele!

Job zieht diese Konsequenz aus den Gottesreden, halb in seiner ersten[3]), ganz in seiner zweiten Antwort, wo er sagt[4]):

Ich weiß es[5]), daß du alles kannst
und daß dir keine Einsicht ferne ist![6])
Drum: Ich trug vor, verstand es nicht,
was mir zu wunderbar, sah es nicht ein[7]).
Von Hörensagen (nur) hört' ich von dir,
jetzt aber sah mein Auge dich.
Darum: Ich leiste Widerruf und will bereun
auf Staub und Asche!

So ist er bewährt in der Prüfung, von den Schlacken seiner Verfehlungen in seinen Reden gereinigt, des Freispruchs würdig als „Diener Jahwes"[8]), wert der Wiederherstellung und größerer Begnadigung[9]). So ist er aber auch ein Beispiel für andere geworden, weil er jedem Leidträger zeigt, wie er praktisch das Leid überwinden soll.

Diese Resignation Jobs ist aber nicht der endgültige Verzicht auf Antwort des Pessimismus, die im tiefsten Grunde Verzweiflung ist. Es ist vielmehr der vorläufige Verzicht des religiösen Optimismus, der in Gott aller quälenden Rätsel Lösung weiß. Diese

[1]) Ps 131, 1–2. [2]) Lies mit A. Schulz 'al jahweh.
[3]) Job 40, 4–5. [4]) Job 42, 2–6.
[5]) 'ך Gr. Syr. Targ. Vulg. [6]) V. 3 I om. [7]) V. 4 om.
[8]) Job 42, 8. [9]) Job 42, 10–17.

Resignation ist Flucht aus dem vergänglichem Schein dieser Welt zu Gott in die Welt des ewigen Seins. Sie führt also keineswegs zu trübsinniger Verneinung, sondern zu fröhlicher Lebensbejahung. Sie ist im Grunde die tiefste Frömmigkeit des ehrfürchtigen Sichbeugens vor der Größe der unerforschlichen Majestät Gottes im Glauben an seine Liebe auch in der Leidesverhängung.

Auch im Buche des Predigers als Ganzem, wie es uns als inspirierte Hl. Schrift vorliegt, werden schließlich die Gedankengänge über den unbefriedigenden Weltlauf, die in der Richtung des Pessimismus liegen mit dem Stichwort: „Eitelkeit der Eitelkeiten, ja alles ist eitel“ [1]), durch ruhige Resignation überwunden, ob nun wirklich mehrere Schichten aus der Feder verschiedener Autoren in dem Buche mit seinem merkwürdigen Doppelgesichte zu scheiden sind oder ob, was ich immer noch für das Wahrscheinlichere halte, ein Schriftsteller den verschiedenen, sein Herz bewegenden Gedanken und Stimmungen Ausdruck gibt, gleichsam mit sich selbst debattierend. Denn auch hier steht am Ende die Flucht zur Religion. Der Mensch begreift die Rätsel des Wirkens Gottes im Weltgeschehen nicht [2]). Er gedenke des Gerichtes Gottes [3]), beobachte seine Gebote, tue das Gute [4]), genieße froh das Gute, das ihm Gott beschieden [5]), und halte sich an die Gottesfurcht.

Der Rede Schluß, dem alles gehorcht, ist:
Gott fürchte und halte seine Gebote,
denn das ist alles für den Menschen [6]).

Das ist fürwahr auch beim Prediger nicht der Pessimismus der Moderne, der in der Tierheit bleibend [7]) das Höhere im Menschen zertritt; das ist vielmehr im Grunde der in Kraft des Gottesglaubens trotz allem schließlich siegreiche Optimismus des Menschen Gottes, der diese Welt des Scheins überwunden hat.

Diese Resignation des Glaubens an Gottes Vorsehung gibt dem Leidenden also festestes Vertrauen und unbedingte Sicherheit, komme was da wolle. Es ist das die religiöse Stimmung der Vertrauensergüsse der frommen Beter der Psalmisten Israels:

Was bist du gebeugt, meine Seele,
und was tobst du in mir?
Harre auf Gott, denn ich werd' ihn noch preisen
als Hilfe für mich und als meinen Gott! [8])

[1]) Koh 1, 2; 12, 8. [2]) Koh 3, 11; 8, 17; 11, 5.
[3]) 3, 17; 8, 5—6. 11; 11, 9; 12, 14. [4]) 11, 1 f.
[5]) 2, 10; 11, 9. [6]) 12, 13; vgl. 8, 5; 12, 1. [7]) Ps 73, 22.
[8]) Ps 42, 12; vgl. 42, 6; 43, 5; 46, 2—4 uff.

Das ist schließlich auch immer wieder das Ergebnis des seelischen Ringens der Propheten. So ringt der leiderfahrene Jeremias schwer um seinen Gottesglauben, als er zum Gelächter geworden war allezeit, zum Spott für jedermann, als Jahwes Wort ihm zum Schimpf wurde, weil das Gericht zögerte, als man nach Anklagen wider ihn suchte und auf seine Reden heimtückisch lauerte [1]). In dieser höchsten Not, die er schuldlos trägt, ja als Gottes gehorsamer Knecht trägt, weil er geredet hat in seinem Namen, verflucht er wie Job seinen Geburtstag und spricht den Wunsch aus, im Mutterschoß gestorben oder gleich nach der Geburt gestorben zu sein [2]).

Warum doch kam ich aus der Mutterschoß,
um Mühsal zu erleben (nur) und Kummer
und daß in Schmach vergingen meine Tage? [3])

Doch wie Job überwindet er die Anfechtung durch glaubensstarkes Vertrauen und stimmt schon vorher das Rettungslied an:

Singet Jahwe, lobet Jahwe!
denn er rettet des Armen Seele aus der Bösen Gewalt? [4])

So mahnt der Sirazide zum Vertrauen im Leid und beruft sich auf das alte heldenhafte Vertrauenswort Davids [5]), wenn er schreibt:

Wir wollen (lieber) in die Hände des Herrn fallen
und nicht in die Hände der Sünder!
Denn wie seine Größe, so ist auch seine Liebe
und wie sein Name, so seine Werke [6]).

Aus dem Vertrauen aber wächst die Geduld.

Und daß du sagst, du siehst ihn nicht, –
bei ihm steht das Gericht: drum harre sein! [7])

Wie kann der Mensch mehr Eile wollen als der Höchste, der auf das Ganze schaut [8])? Schon Isaias verteidigt Gott gegen den ungeduldigen Vorwurf, daß das Gericht nicht komme, in dem schönen Theodizee-Maschal vom Ackersmann, der planvoll pflügt zur rechten Zeit, eggt und sät und drischt, jedes Getreide nach seiner Art, der aber keineswegs immer pflügt oder immer drischt oder jegliches Getreide drischt [9]). Darum ist's gut, in Schweigen zu harren auf die Hilfe Jahwes [10]), geduldig zu tragen den Zorn, der von Gott kam [11]), seiner Zurechtweisung nicht überdrüssig zu werden [12]).

[1]) Jer 20, 7. 8. 10; vgl. 18, 18. [2]) Jer 20, 14 ff.
[3]) Jer 20, 18. [4]) 20, 11–13; vgl. Lam c. 3, besonders 3, 21–24.
[5]) 2 Sm 24, 14. [6]) 2, 18; St. IV nach Syr.
[7]) Job 35, 14. [8]) Vgl. 4 Esr 4, 34. [9]) Is 28, 23–29.
[10]) Lam 3, 25; vgl. Ps 37, 7. [11]) Bar 4, 25 [12]) Spr 3, 11.

Der Geist des Mannes hilft ihm seine Krankheit aushalten,
einen niedergeschlagenen Geist aber, wer erträgt ihn? [1])
Edler ist der Geduldige, als der Kriegesheld,
und wer sich selbst beherrscht, besser als der Städteeroberer [2]).
Sei (also) nicht unzufrieden, indem du sagst: Ein Unglück!
Stell es Gott anheim und sei zufrieden mit seiner Fügung! [3])

Muster der Geduld zeichnen in ihren Helden die Bücher Job und Tobias. Die Apokryphen predigen sie besonders oft [4]), zumal die Apokalypsen. So betet ein Psalmist in den Psalmen Salomons:

Meine Zunge und meine Lippen umkleide mit Worten der Wahrheit,
Zorn und sinnlosen Unmut tu weg von mir!
Murren und Kleinmut in Trübsal halt ferne mir,
wenn du, sündigte ich, mich züchtigst zur Bekehrung!
In Zufriedenheit mit Heiterkeit mach fest mein Herz:
wenn du stark mir die Seele machst, genügt mir das Zugeteilte [5]).

Als Muster der Geduld schildert das vierte Makkabäerbuch das mannhafte Ausharren im Leid bei dem greisen Eleazar, den sieben gemarterten Brüdern und ihrer heldenhaften Mutter immer wieder in begeisterten Worten [6]) zu paränetischen Zwecken [7]). Hier hat gewiß der philosophische Stoizismus den jüdischen Weisen schon stark beeinflußt, aber er ist im Grunde doch nur „angelernt und anempfunden" [8]), im tiefsten Grunde ist der Starkmut dieses Weisen doch in der Religion verankert. Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten [9]).

Das rückhaltlose Vertrauen auf den fürsorgenden Gott mußte aber auch in einzigartiger Weise das Gebetsleben in Israel befruchten, insbesondere aber den Leidenden zum Gebete rufen. „Beten aber ist das letzte Wort des suchenden Menschen. Da hört der Menschenweg auf, der Menschenwille wird berührt vom Gotteswillen, unter Schauern und Schrecken, unter lösendem friedlichen Trost und freimachender Kräftigung. Anbetend nur finden wir Heilung und Heiligung" [10]). Im Gebete atmet die Seele Ewigkeitsluft und

[1]) Spr 18, 14. [2]) Spr 16, 14.
[3]) Sir 7, 17; vgl. 2, 4 f.; 18, 14.
[4]) Vgl. z. B. Ps Sal 14, 1; 16, 10—14; Apoc. Bar. Syr. 44, 7; Test. Jos. c. 2 a. E., Asc. Js. 5, 14. [5]) 16, 10—12.
[6]) 3, 17 f.; 6, 10 f. 30; 7, 10. 12. 16; 8, 28; 15, 30; 16, 17 ff.
[7]) 6, 34; 7, 1 ff.
[8]) A. Deißmann in Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen II, S. 151, Tübingen 1900. [9]) 16, 23.
[10]) Ildefons Herwegen in der Vorrede zu R. Guardini, Vom Geist der Liturgie [2] S. VIII, Freiburg i. Br. 1918.

findet im Leid überfließende Tröstung. Darum sucht man in der Trübsal Gott[1]). Dieses Isaiaswort ist allgemein menschlich wahr. In Israel bestätigen es die in seinen heiligen Büchern uns überlieferten zahlreichen Gebete. Als Motto könnte man über das ganze Psalmenbuch das Wort eines Psalmisten schreiben[2]).

Am Tag meiner Drangsal such' ich den Allherrn,
meine Hand streckt des Nachts sich aus ohn' Ermatten,
meine Seele will sich nicht trösten lassen:
Gottes will ich gedenken und stöhnen,
will klagen, denn mein Geist verzagt.

Aber auch in die übrigen Bücher des A. T. haben die Propheten und Weisheitslehrer zahlreiche Gebete eingeflochten, die zeigen, daß praktisch für alle Frommen in Israel allezeit das Gebet das erste Trostmittel gewesen ist. Deshalb mahnen auch alle Redner im Buche Job diesen zum Gebet[3]), die drei alten Freunde direkt, Eliu natürlich nur indirekt, weil die direkte Aufforderung in dem Munde des Jünglings gegenüber dem greisen Fürsten unziemlich wäre. Auch für das A. T. gilt der Sache nach schon das Apostelwort: „Ist jemand traurig unter euch, so bete er!"[4])

Denn das Gebet ist Gottesgemeinschaft, Gottesgemeinschaft aber ist Freude und Herzensseligkeit. In den schlimmsten Stürmen bleibt deshalb der tiefste Grund der Seele des Frommen in heiterer Ruhe, weil Gott ihm Zuflucht ist und Stärke, so daß er nicht zagt, „wenn auch die Erde bebt, wenn auch die Berge wanken mitten im Meer" und „schäumen und brausen seine Wasser"[5]). Wenn er auch im Dunkeln sitzt, so ist Gott sein Licht, und mitten im Leid genügt ihm Gott als sein Teil, der lebendige Gott, nach dem seine Seele dürstet[6]). Mein Glück, so betet er, ist nicht außer dir[7]). Den herrlichsten Ausdruck aber geben dieser Seligkeit in Gott die Psalmenverse:

Wen hab' ich sonst im Himmel?
Und bei dir gefällt mir nichts auf Erden.
Es schmachtet mein Leib und mein Herz:
Fels meines Herzens und mein Anteil
ist auf ewig Gott![8])

---

[1]) Is 26, 16. [2]) Ps 77, 3–4.
[3]) Job 5, 8 f.; 8, 5 ff.; 11, 13 ff.; 35, 10. 12; 36, 15 ('oznō Vulg.).
[4]) Jak 5, 13. [5]) Ps 46, 3 f. [6]) Mich 7, 8; Ps 16, 5; 42, 3.
[7]) Ps 16, 1.
[8]) Ps 73, 25 f.; vgl. besonders noch Ps 16, 11; 17, 15; 63, 4-7; 84, 2-4.

So kann der Fromme auf die äußere Diesseitsvergeltung verzichten im Besitze Gottes, so daß sein süßer Herzensfriede, wie ihn die Psalmen so gerne in lieblichen Bildern schildern [1]), im letzten Grund auch durch die Wasser des Elends nicht weggespült werden kann. Ja gerade das Leid mußte schließlich seine mystische Gottesgemeinschaft noch vertiefen, wenn er wahrhaft von der Überzeugung durchdrungen war, daß Gott zurechtweist, wen er lieb hat, und schlägt wie ein Vater den Sohn [2]). Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß dem Verfasser des Hebräerbriefes [3]) erstmalig aus dieser Stelle der Trostgedanke aufgegangen ist, daß die Züchtigung dem Menschen ein Zeichen ist, daß er zu Gottes Kindern gehört, wenn man das Amoswort beachtet: „Nur euch erkannte ich aus allen Geschlechtern der Erde, darum suche ich heim an euch alle eure Verschuldungen" [4]). So hat der Mensch in der Gottesgemeinschaft das Himmelreich gefunden; denn das Himmelreich „ist Gott in der Seele" [5]). Und niemand kann ihm dieses selige innere Glück rauben, weil es unabhängig ist von den Äußerlichkeiten dieses Lebens. Die Stimmung des Apostelwortes: „Ich bin des Trostes voll, fließe über von Freude in all unsrer Trübsal" [6]) haben auch schon alttestamentliche Fromme empfunden. Das zeigen schon die oben besprochenen Psalmenstellen. Ausdrücklich aber spricht schon Nehemias: „Betrübet euch nicht, denn die Freude des Herrn ist eure Stärke" [7]). Und daß er „freudig" und „gern" leide und sterbe für das Gesetz, bekennt in aller Marter der greise Eleazar [8]). Für „süß" erklärt der zweite der makkabäischen Brüder seinen Martertod und fühlt „durch die begleitenden Freuden den Schmerz gemildert" [9]). Der Verfasser eines der Psalmen Salomons erwartet, daß Gott in der Züchtigung ihm „stark macht die Seele" und fest das Herz „in Zufriedenheit mit Heiterkeit" [10]), und in der syrischen Baruchapokalypse mahnt Baruch die Gerechten, ihre „Lust an dem Leiden" zu haben [11]), das sie jetzt leiden müssen. „Lieblich sind die Leiden" ist ein Wort R. Akibas [12]), und: „Köstlich sind die

[1]) 1, 1 ff.; 23, 1 ff.; 52, 10; 92, 13 ff.; 112, 2 ff.; 128, 1 ff.
[2]) Spr 3, 12; vgl. oben S. 40. [3]) 12, 5. [4]) Am 3, 2.
[5]) H. Schell, a. a. O. S. 51 II.
[6]) 2 Kor 7, 4; vgl. 1, 4; 7, 7. 13; Röm 5, 3; Jak 1, 2; Hebr 10, 34.
[7]) Neh 8, 10. [8]) 2 Makk 6, 28. 30.
[9]) 4 Makk 9, 29 f.; vgl. 10, 20; 11, 12. 26.
[10]) Ps Sal 16, 12. [11]) Apoc. Bar. Syr. 52, 6.
[12]) B. Sanhedr. 101 a; vgl. Sifre 73 b zu Dt 6, 5.

Züchtigungen" ein Ausspruch R. Schimeon Ben Jochais [1]). Das Leiden vermag den Frommen also innerlich nicht zu brechen, auch im Leiden bleibt ihm sein fröhlicher Optimismus in dem Vertrauen auf den gerechten und gütigen Gott, mit dem er in Liebe sich verbunden weiß. Furcht und Zagen bleiben ihm fern, Friede und Freude leuchten in seiner Seele auch in der Leidensnacht. Die Religion als Gottesgemeinschaft und als solche ein Kraft- und Freudenstrom bringt also auch schon hienieden stets vergeltenden Lohn [2]). Deshalb empfangen auch die Gottlosen schon im Diesseits immer eine Strafe, mag ihr „Glück" auch noch so sehr kleine und große Kinder blenden: „Die Gottlosen haben keinen Frieden" [3]). Aber bei alledem mußte sich doch dem vernünftigen Denken des Jahwegläubigen immer wieder als Postulat auch die äußere Vergeltung im Jenseits aufdrängen.

VII. Der Jenseitsausgleich.

Wer von der Modekrankheit der Moderne nicht ganz frei ist, die in jedem Punkte der Geschichte der religiösen Gedanken eine geradlinige Entwicklung nach oben behaupten zu sollen wähnt, wird sich wundern, daß bisher von einer Entwicklung des israelitischen Denkens für die Leidensfrage noch keine Rede war. Das Recht, von einer Entwicklung der alttestamentlichen Religion zu reden und diese Entwicklung zu erforschen, soll aber keineswegs bestritten werden [4]). Wie man sich auch auf dem Standpunkte der strengsten Prinzipientreue der katholischen Dogmatik längst an die Synthese „Schöpfung und Entwicklung" gewöhnt hat, so hat auf religionsgeschichtlichem Gebiete auch die Synthese „Offenbarung und Entwicklung" ihr Recht. Die triebkräftigen religiösen Ideen sind durch Gottes Offenbarung in das lebendige Erdreich des Volkes Israel gesenkt, aber nicht als tote, vom Himmel gefallene Meteore, sondern als Geist und Leben. Darum konnten diese Keime wachsen, indem sie tiefer erkannt und im Leben immer mehr verwirklicht wurden, indem sie auch aus dem Boden der natürlichen Religion ihren äußeren Formenschatz in immer reicherer Fülle sich schufen. Die innere Triebkraft der Ideen, neue Offenbarungsanstöße, die volk-

[1]) B. Berakh. 5 a. [2]) Vgl. auch Lk 18, 30 und 1 Kor 3, 23.
[3]) Is 48, 22; 57, 21.
[4]) S. hierüber N. Peters, Die Religion des A. T.[5] S. 3, 114 ff. in Esser und Mausbach, Religion, Christentum u. Kirche, Kempten 1923.

hafte Kraft Israels und seine Schicksale, auch der Einfluß der Kultur der Umwelt, — alle diese Dinge bedingten als Entwicklungsfaktoren das Fortschreiten der alttestamentlichen Religion in Glauben und Sitte, aber ein wellenförmiges Fortschreiten über Höhen und Tiefen. Der Apriorismus der ausnahmslosen geradlinigen Entwicklung nach oben ist philosophische Konstruktion, nicht das Ergebnis der geschichtlichen Tatsachenerforschung. Aber für die Leidensfrage in ihrem ganzen Umfange ist auch eine solche Entwicklung nicht greifbar. Das Erziehungs- und Läuterungsleiden steht schon in den pentateuchischen Schichten und in den vorexilischen Propheten neben dem Strafleiden, ebenso das Prüfungsleiden und das dienende Leiden. Das stellvertretende Leiden ist schon in der vorexilischen Zeit angedeutet und strahlt schon im zweiten Teile des Buches Isaias [1]) in neutestamentlicher Klarheit auf. Aber trotzdem ist es in dem nachexilischen Buche Job nur leise berührt, in dem Fürbittgebete Jobs für die drei Freunde [2]). Man wird deshalb gut tun, auf die Aufstellung einer entwicklungsgeschichtlichen Hypothese über die Leidensfrage als Ganzes im A. T. zu verzichten. Nur in einem Punkte scheint mir die Entwicklungslinie klar erkennbar zu sein, in der Jenseitsvergeltungsidee nämlich.

Daß das „Vernunftdogma" der Fortdauer der Seele nach dem Tode des Menschen auch im Volke Israel von Anfang an lebendig war, wird heute von keinem ernst zu nehmenden Gelehrten mehr bestritten. Vielleicht war, wie das schon die Umwelt Israels raten würde, sogar ein Ansatz wenigstens zum Jenseitsvergeltungsglauben von vornherein vorhanden, wenn nämlich die im A. T. übliche Bezeichnung des Totenreiches als Scheol wirklich von dem südarabischen Zeitwort sa'ala aus zu erklären wäre [3]) und danach „Ort der Verantwortung, des Gerichtes, der Strafe" bedeuten würde. Man müßte dann allerdings wohl annehmen, daß dieser Jenseitsvergeltungsglaube unter dem Einflusse der später vordringenden starken Diesseitsvergeltungserwartung für die messianische Zeit zunächst wieder zurückgetreten wäre. Denn nach unseren heutigen Quellen für die älteste Zeit Israels findet sich im Anfange in Israel nur eine überaus trübe Vorstellung vom Jenseits auch für die verstorbenen Frommen, die Vorstellung nämlich von einem bloß schattenhaften Fortleben im Totenreiche unter der Erde, im Lande

[1]) Kap. 53. [2]) Job 42, 7—8.
[3]) E. Glaser, Altjemenische Nachrichten S. 59—76, München 1906.

des Dunkels und der Unordnung, der Stille und der Ruhe, des Vergessens und der Hoffnungslosigkeit, ohne eine deutliche Differenzierung des Schicksales der Guten und der Bösen und ohne die Hoffnung, aus diesem Reiche der Finsternis jemals den Ausgang zu finden. Das irdische Grab, in dem die Leiche zu Staub zerfällt, hat dem Volke wie den alttestamentlichen Dichtern als Modell gedient für diese Scheolvorstellung und für die Schilderung des Totenreiches und des Zustandes seiner Bewohner[1]). Die Erwartung eines solchen Daseins in der Scheol, auch für die Guten, konnte natürlich keine Quelle des Trostes und der Hoffnung für die Menschen sein, sondern nur ein Gegenstand banger Furcht. Nach einem solchen Jenseits konnte sich nur sehnen, wer wie Job[2]) unter einem solch grausigen Erdenschicksal seufzte, daß der Scheolzustand ihm doch noch als das geringere Übel erschien.

Die messianische Erwartung aber goß auch bei diesen Jenseitsvorstellungen doch Trost in die geängstigten Seelen des an die verheißene herrliche Zukunft „am Ende der Tage" glaubenden Jahwedieners. Denn in den Leiden der Gegenwart dachte er an die „Tröstungen Sions", an das, was für die Endzeit zum Troste verheißen war[3]). Deshalb nennt das Targum Jonathan[4]) die Zeit des Messias „Tage der Tröstung". Und vom Buche Isaias heißt es im Talmud gerade wegen seines Reichtums an messianischen Verheißungen für die Zukunft, daß es ganz Trost sei, wie dieser Gedanke auch scharf betont ist zu Beginn des zweiten Hauptteiles dieses Buches mit dem Einleitungswort: Tröstet, tröstet mein Volk![5]) Schon im Protoevangelium[6]) ist die Überwindung der Schlange durch den Weibesabstamm verheißen und damit indirekt die Beseitigung von Tod und Schmerz angedeutet, die durch die Verführung der Schlange über Adams Geschlecht gekommen waren[7]). Die Überwindung des gottfeindlichen Reiches vollzieht sich aber nach der prophetischen Verkündigung in dem großen eschatologischen Weltgericht. Das ist der Trostgedanke von dem durch die Propheten so oft verkündigten[8]) Tag Jahwes, dem großen und überaus furchtbaren[9]), an dem die feindlichen Weltreiche zusammenbrechen und

[1]) Vgl. z. B. Is c. 14–15; Job 10, 21–22; 14, 7 ff.; 17, 13 ff. und s. meine Ausführungen zu Job 14, 22. [2]) Job c. 3.
[3]) Vgl. Apoc. Bar. Syr. 83, 5. [4]) Zu 2 Sm 23, 3.
[5]) Is 40, 1. [6]) Gn 3, 15. [7]) Vgl. S. 19 f.
[8]) Vgl. z. B. Is 2, 12; 3, 13; 13, 6. 9; 30, 25; 34, 2 ff.; Jer 30, 7 ff.; Jo 2, 11; 4, 14 ff.; Am 5, 18; Soph 1, 7, 14 ff. [9]) Jo 2, 11.

der Stern des gesichteten Israel aufsteigt. Für die Zeit nach der Gerichtskatastrophe ist aber verheißen die Umwandlung der jetzigen im Argen liegenden Welt zu einem Jahwereiche der Gotteserkenntnis und der Gerechtigkeit, des Friedens und der Glückseligkeit. In diesem Aon, so hoffte man, wenn Gott den neuen Himmel erschafft und die neue bessere Erde, auf der man der früheren nicht mehr gedenkt[1]) ob der Freude und des Jubels über die neue Schöpfung, werden Leid und Tod überwunden sein auf Erden[2]), wenn Jahwe abgewischt hat die Tränen von jedem Angesicht, wenn entflohen sind Kummer und Seufzen, weil Gott tröstete die Seinen wie eine Mutter, die ihr Kind tröstet[3]). Wie sehr diese Erwartungen dem Jahwediener ans Herz griffen, zeigt insbesondere die oftmalige überaus liebevolle Ausmalung dieser glückseligen Zustände in den späteren apokryphen jüdischen Schriften[4]).

Die Teilnahme an dieser zukünftigen Glückseligkeit wird allerdings zunächst dem Volke der Zukunft verheißen, welches das Gericht überdauern wird. So hatte der Fromme in der leidvollen Gegenwart wenigstens den Trost, daß seine Kinder dereinst in einer besseren Welt leben werden, als es ihm beschieden war. Deshalb singt der Psalmist:

> Die Kinder deiner Knechte werden sicher wohnen
> und ihre Nachkommen beständig bleiben vor dir![5])

Aber auch für sich selber hatte der Fromme die stille Hoffnung auch der persönlichen Teilnahme an diesem Zukunftsglücke. Denn wie man im Neuen Testament an zahlreichen Stellen von der Hoffnung auf die Nähe der Wiederkunft Christi liest[6]), so im Alten Testament von der Hoffnung auf die Nähe des von den Frommen sehnlichst herbeigewünschten messianischen Endgerichtes[7]). Und wie die Apostel Jesu diese erhoffte Nähe des Tages der Wiederkunft ihres Meisters als ethisches Motiv so gerne verwenden, so die Propheten die Nähe des Tages Jahwes. Mit der Hin-

[1]) Is 65, 17 f.
[2]) Os 13, 4; Is 25, 8; 35, 10; vgl. 1 Kor 15, 34; Apok 21, 4.
[3]) Is 66, 13.
[4]) Vgl. z. B. Sib. 3, 367 ff. 743 ff.; 5, 421 ff.; Hen 10, 22; 25, 6; 58, 1 ff.; Ass. Mos. 10, 1. 8 ff.; 4 Esr 8, 52 ff.; Apoc. Bar. Syr. 21, 22 ff.; 51, 12 ff.; 73, 1 ff. [5]) D. i. vor Gott. Ps 102, 29.
[6]) Vgl. z. B. Röm 13, 11; 1 Kor 15, 51; 16, 22; 1 Thess 4, 16; Jak 5, 7 ff.; 1 Petr 4, 7; 1 Jo 2, 18; Apok 22, 20. S. F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi S. 46 ff. 117 ff., Freiburg i. Br. 1909.
[7]) Is 13, 6. 22; Jo 1, 15; 2, 1; 4, 15; Abd 15; Soph 1, 14. S. N. Peters, Die Prophetie Obadjahs S. 102 ff., Paderborn 1892.

weisung auf dieses grausige Endgericht und das verschiedene Schicksal der Bösen und der Guten in ihm weist Malachias schon die Theodizeebedenken seiner Gegner zurück[1]), die da sagen:

Jeder, der böse handelt, ist glücklich,
und wo bleibt der Gott des Gerichts?[2])
Nichts ist's mit dem Dienen Gottes,
und welcher Nutzen war's, daß wir seine Gebote beobachteten[3])
und daß wir in Trauer wandelten vor Jahwe der Heere?[4])

Neben dieser Hoffnung tauchte aber auch eine andere tröstende[5]) Hoffnung auf in der Erwartung der Teilnahme an der Seligkeit des messianischen Reiches auch nach dem Tode durch die persönliche Auferstehung, wenn man auch zunächst die Auferstehung des Volkes erwartet hat. Wie man in Israel bei einem Todesfalle die Leichenklage sang um den Gestorbenen, so stimmt Amos die Totenklage an um sein Volk[6]). Durch dieses Bild für den Untergang Israels ist das Bild der Auferstehung für seine Wiederherstellung nahegelegt. Diese Art findet man in der Tat schon bei Osee und bei Isaias. Osee läßt Jahwe sagen:

Aus der Gewalt des Scheol rette ich dich,
aus dem Totenreich erlöse ich dich!
Deine Pest werd' ich sein, o Tod,
deine Seuche sein, Scheol[7]).

Und Isaias verheißt seinem Volke:

Leben werden deine Toten,
ihre Leiber[8]) werden auferstehen,
Erwachen und jubeln werden,
die im Staube wohnen:
Denn Tau des Lichtes ist dein Tau,
und die Erde wird (wieder) gebären die Schatten[9]).

In einer packenden Schilderung findet sich dieses Bild aber namentlich verarbeitet in der Ezechielischen Vision von einem Felde voll Totengebeine[10]), die mit Sehnen und Fleisch sich wieder überziehen, in die der Lebensodem wieder kommt, so daß sie dastehen, ein gewaltig großes Heer. Denn Jahwe spricht:

Seht, ich tu' auf eure Gräber
und lasse euch heraufsteigen aus euren Gräbern
Und lasse euch einziehen in das Land Israels,
und ihr sollt erfahren, daß ich Jahwe bin[11]).

---

[1]) 3, 1 ff. 19 ff. [2]) 2, 17. [3]) Plur. Gr. Vulg. [4]) 3, 14.
[5]) Os 13, 4. [6]) Am 5, 1 f.
[7]) 13, 14; vgl. 6, 2; Is 25, 8; auch Ps 85, 7 gehört hierher.
[8]) Syr. Targ.; vgl. Gr. [9]) 26, 19. [10]) 37, 1-14. [11]) 37, 12 f.

Wenn die Propheten dieses Bild aber für die Wiederherstellung des Volkes verwenden, so folgt daraus zum wenigsten, daß der Gedanke der dem Sehnen des menschlichen Herzens entgegenkommenden persönlichen Auferstehung des einzelnen Israeliten ihrem Denken zum mindesten nahe lag, zumal in Isaias kurz vor der oben genannten Volksauferstehungsverheißung die Vernichtung des Todes überhaupt für die Endzeit verheißen wird [1]). Das leuchtet um so mehr ein, weil der lückenlose Vergeltungsglaube in Verbindung mit der Idee vom Tage Jahwes [2]) die Auferstehung auch des einzelnen Israeliten forderte, zumal in den späteren Zeiten, als der religiöse Individualismus stärker hervortrat, als in der alten Zeit. Auch die Betonung Jahwes als Lebensspenders [3]) und noch mehr die beliebte Gegenüberstellung Jahwes, der tötet, und Jahwes, der lebendig macht [4]), legte den Auferweckungsgedanken dem von uneingeschränktem Vertrauen [5]) zu seinem Gott erfüllten Israeliten nahe. Man denke auch an die alttestamentlichen Totenerweckungserzählungen [6]). Die Beschwörung des Geistes Samuels [7]) gehört ebenso in diesen Gedankenkreis, nicht minder die Berichte von der Entrückung des Henoch [8]) und des Elias [9]) und die Gebetshoffnung einzelner Frommer, daß Jahwe sie zu sich nehmen werde [10]). Besonders ist auch zu betonen die Weissagung, daß der hingerichtete und begrabene isaianische Gottesknecht trotzdem ein neues Leben führen wird [11]), wenn auch seine Auferweckung nicht ausdrücklich erzählt wird. So ist der Glaube an die persönliche Auferstehung vom Boden der alttestamentlichen Religion aus völlig verständlich. Sich für denselben auf den außerisraelitischen Einfluß des Parsismus zu berufen, ist deshalb wissenschaftliche Unmethode [12]).

Wenn die Vulgata im Recht wäre, so würde der Auferstehungsglaube schon im Buche Job mit aller Klarheit ausgesprochen sein in der von Hieronymus so übersetzten berühmten Stelle:

---

1) 25, 8. 2) S. oben S. 13 ff.

3) Gn 1, 20. 24; 2, 7; Job 33, 4; Neh 9, 6.

4) Dt 32, 39; 1 Sm 2, 6; 2 Kg 5, 7; Ps 104, 29 f.; Tob 13, 2; Weish 16, 13. 5) Vgl. Ps 31, 6. 16.

6) 1 Kg 17, 19 ff.; 2 Kg 4, 29 ff.; 13, 20 ff. 7) 1 Sm c. 28.

8) Gn 5, 24; Sir 49, 14. 9) 2 Kg c. 2; Sir 48, 9 ff.

10) S. oben S. 71. 11) Is 53, 8. 11. 12.

12) Vgl. E. Albert, Die israelitisch-jüdische Auferstehungshoffnung in ihren Beziehungen zum Parsismus, Königsberg i. Pr. 1910.

Denn ich weiß, daß mein Erlöser lebt
und ich am jüngsten Tage von der Erde auferstehen werde
Und mit meiner Haut wieder umkleidet werde
und in meinem Fleische sehen werde meinen Gott.
Ich werde ihn sehen,
und meine Augen werden ihn schauen und kein anderer:
Diese Hoffnung ruht in meinem Busen[1]).

Die Übersetzung oder richtiger die in der freien Übertragung des hl. Hieronymus zum Ausdruck gebrachte Deutung auf die Auferstehung hat zwar seit seiner Übersetzung in der Kirche lange das Übergewicht gehabt[2]) gegenüber der älteren, die Auferstehungshoffnung Jobs leugnenden Auffassung (Chrysostomus u. a.), die heute auch in unserer Kirche wieder vordringt und im Zusammenhange des ganzen Jobbuches allein als haltbar sich erweist[3]). Von einer den Katholiken zu der gegenteiligen Auffassung verpflichtenden „einmütigen Übereinstimmung der Väter"[4]) kann auf keinen Fall die Rede sein. Zugestanden werden muß freilich, daß die Auferstehungshoffnung in der Linie der Konsequenz der Gedankengänge des Buches Job liegt. Denn der Rekurs auf die Gesamtweltregierung des allweisen und allmächtigen und gerechten Gottes, in die das Menschenschicksal sich einfügt, fordert, daß schließlich einmal ein Ausgleich kommen muß im Schicksale des Guten und des Bösen, so daß Gottes Gerechtigkeit triumphiert. Dem Buche Job selber aber fehlt die eschatologische Perspektive, so daß die Schlußfolgerung einer *späteren* Ausgleichung nicht gemacht ist. Dagegen ist die Auferstehungshoffnung den Psalmen nicht fremd. Im 16. Psalm vertraut der Beter, daß Gott seine Seele retten und aus der Gewalt der Scheol ihn aufnehmen werde (tiqqachēni)[5]). Dem entsprechend wird man gut tun, auch im 73. Psalm

[1]) Job 19, 25 f.

[2]) S. A. Hudal, Die Auslegung von Job 19, 25–27 in der katholischen Exegese, Katholik XVII (1916) S. 214 ff.

[3]) Ich erlaube mir, hierfür heute schon auf meine Ausführungen in meinem druckfertig vorliegenden Jobkommentar zu verweisen. Bemerkt sei hier noch, daß auch Sir 46, 12; 48, 11 und 49, 10 (12) zu Unrecht für den Auferstehungsglauben seines Verfassers herangezogen sind; s. meinen Kommentar (1913) zu den Stellen.

[4]) Trid., Sess. IV, De ed. et usu Sacr. Libr.

[5]) Ps 49, 16. Vgl. laqach Gn 5, 24 von der Entrückung Henochs gebraucht, 2 Kg 2, 10 von der des Elias (luqqach) und Is 53, 8 (luqqach) von der Wegnahme des Ebed Jahweh aus Haft und Gericht, nachdem er doch vorher getötet ist. Dazu ist zu vergleichen der Gebrauch des Verbums *μετετέθη* (= לָקַח) in Weish 4, 10 von dem frühen Tode des Gott

den analogen Satz [1]) nicht von der Entrückung vor dem Tode, sondern von der Wegnahme aus der Unterwelt zu deuten. Im Lichte dieser zwei Psalmenstellen erscheint auch die Erklärung folgender zwei anderer Psalmenstellen von der Auferstehung ratsam:

Darum freut sich mein Herz und jauchzt meine Ehre,
auch mein Fleisch wird ruhen in Sicherheit;
denn du wirst der Scheol meine Seele nicht überlassen,
deinem Frommen die Verwesung [2]) nicht zu sehen geben [3]).
Ich aber werde in Gerechtigkeit schauen dein Angesicht,
beim Erwachen mich sättigen an deiner Gestalt [4]).

In aller Klarheit weissagt Daniel die Auferstehung der Israeliten, ohne auf die Heiden zu reflektieren, für die Endzeit, wenn Michael für sein Volk steht und dieses gerettet wird, mit den Worten: „Und viele aus denen, die im Staube der Erde schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben und die andern zur Schmach, zum Abscheu auf ewig. Und die Weisen werden glänzen wie die Sterne des Firmamentes, und die die vielen gerecht machten [5]), wie die Sterne auf immer und ewig“ [6]). Da wird Daniel auch selber auferstehen [7]). Im zweiten Makkabäerbuche ist die Auferstehung an einer Reihe von Stellen der den gemarterten Brüdern und ihrer Mutter in den Mund gelegten Reden gelehrt [8]) als Trost [9]) für die ihr Leben hingebenden Martyrer; sie wird aber auch als Glaube des Judas Makkabäus betont [10]) und des heldenmütigen Razis [11]). Auch in der Weisheit Solomons ist die Auferstehungsidee angedeutet [12]), wenn hier auch mehr Nachdruck auf die Vergeltung sofort nach dem Tode gelegt ist [13]). Die Apokryphen des Alten Testamentes aber sind voll vom Auferstehungsglauben [14]). Es ist deshalb der auch im Neuen Testament als feste Erwartung des Volkes in dem Marthawort von der Auferstehung des Lazarus [15]) bezeugte Auferstehungsglaube von Christus [16]) einfach vorausgesetzt, unbeschadet der Leugnung

Wohlgefälligen und seiner Aufnahme zur jenseitigen Gottesgemeinschaft (4, 7. 17; 5, 5; s. oben S. 71).

[1]) Ps 73, 24. [2]) Gr. [3]) Ps 16, 9 f. [4]) Ps 17, 15.
[5]) D. i. die als Martyrer verstorbenen Weisen von 11, 33.
[6]) 12, 3 f. [7]) 12, 13. [8]) 2 Makk 7, 11. 14. 23. 29.
[9]) 7, 14. [10]) 12, 43 f. [11]) 14, 46.
[12]) Weish 3, 7 f.; vgl. 16, 13. [13]) S. S. 90 f.
[14]) Ps Sal 3, 12; 4 Esr 5, 42; 7, 31 f.; Hen 51—54; Apoc. Bar. Syr. 21, 23; 30, 1 f.; 42, 7; 50, 2 f.; Test. Sim. 6; Test. Juda 25; Test. Sebul. 10; Apoc. Mos. 28; 41; 43. [15]) Jo 11, 24.
[16]) Mt 22, 29—32; Jo 5, 28; 6, 39 f. 55; 14, 19.

der Auferstehung durch die sadduzäische Gruppe [1]), und von den Aposteln im Hinblick auf die geschichtliche Tatsache der Auferstehuug Christi zur Grundlage ihrer Predigt von der Frohbotschaft gemacht [2]).

Weil die Auferstehungshoffnung zunächst von der Erwartung der Teilnahme an der Herrlichkeit des messianischen Reiches beherrscht ist, beschränkt sie sich zunächst auf die Israeliten, geht aber auch auf die Bösen unter ihnen, die freilich zur Schmach auferstehen werden [3]). Die im Neuen Testamente [4]) gelehrte allgemeine Auferstehung, auch der Heiden also, gehört aber auch schon zum Glaubensbestande der vorchristlichen Zeit. Das zweite Makkabäerbuch [5]) leugnet die Auferstehung des Heiden Antiochus Epiphanes keineswegs; die „Auferstehung zum Leben" zielt hier nämlich auf das moralische, nicht auf das physische Leben [6]). Freilich ist die allgemeine Auferstehung nur aus den nichtkanonischen Büchern erweisbar und wird noch nicht allgemein angenommen gewesen sein. Man erwartete aber [7]), daß die Erde die Leiber, die Scheol die Seelen wieder herausgeben werde, daß Gott dann das große Gericht über alle Menschen halten, die Gerechten und Heiligen auserwählen werde für den Ort der Erquickung, das Paradies der Seligkeit, während die Bösen dem Strafort verfallen würden. Auch die Mischna enthält als Lehre des R. Eleazar Ben Qappar die unmißverständliche Stelle: „Die geboren werden, sind fürs Sterben bestimmt, und die Gestorbenen für die (Wieder)belebung und die (wieder) Lebendigen fürs Gerichtetwerden [8]).

Das Wort Pauli [9]), nicht traurig zu sein ob der Entschlafenen wie die übrigen, die keine Hoffnung haben, weil ihnen dereinst die Auferstehung sicher ist und nach ihr die selige Heilszeit, hat also wenigstens für die letzte Zeit des Alten Bundes schon sein Recht als Trostgedanke der Judenschaft. Aber, so mußte man sich fragen, gibt es denn bis dahin für die Geister der entschlafenen Gerechten im Jenseits keine Vergeltung? Ist bis dahin das Schicksal der Guten und der Bösen im Totenreiche ein durchaus gleiches,

[1]) Mt 22, 23; Mk 12, 18; Lk 20, 27; Apg 23, 8.

[2]) Apg 4, 1; Röm 8, 11. 23; 1 Kor 6, 14; 15, 23. 53 f.; Eph 1, 18—20; 1 Thess 4, 12. [3]) Dn 12, 3.

[4]) Jo 5, 28; Röm 8, 19—22; 1 Kor 15, 21 f.; Apok 20, 12 ff.

[5]) 7, 14. [6]) Vgl. Weish 1, 12. 15 f.; 3, 4; 5, 15.

[7]) Hen 51, 1 f.; 4 Esr 7, 31 ff.; Sib. IV, 180 f.; Apoc. Bar. Syr. 21, 23; 42, 8; 50, 2—4; Test. Benj. 10; Apoc. Mos. 41.

[8]) Pirqê 'Aboth 4, 22. [9]) 1 Thess 4, 13.

oder gibt es auch vor der Auferstehung schon einen Jenseitsausgleich für die Seelen der Gestorbenen?

Wenn man auch glaubte, daß allen Toten das Scheollos bevorstehe, so deutet doch schon die Vorstellung verschiedener Örtlichkeiten in der Scheol auf Verschiedenheit des Zustandes der Bewohner des Schattenreiches. So kennt das Lied Mosis „die unterste Scheol" [1]) als Stätte des Brennens des göttlichen Zornfeuers, und in dem Triumphliede Israels über den Fall des Königs von Babel wird dieser hinabgeschmettert „zur tiefuntersten Grube" der Unterwelt [2]). Da liegt nach Ezechiel auch der König von Assyrien und sein Heerbann [3]). Bei Jesus Sirach erscheint die „Tiefe der Unterwelt" schon als Strafort der Sünder [4]), wo Feuersflammen sind. Im Henochbuche werden [5]) vier verschiedene Räume der Scheol im Westen beschrieben: für die Martyrer, für die übrigen Gerechten, für die Gottlosen, über die zu Lebzeiten Gottes Gericht noch nicht kam, und für die umgebrachten Gottlosen. Dasselbe Buch erwähnt anderwärts [6]) einen Strafort für die Geister [7]) der Sünder und Segensorte als Wohnstätte der Gerechten [8]), die eingehend geschildert wird [9]). Auch die syrische Baruchapokalypse und das vierte Esdrasbuch kennen die „Seelenbehälter" des Jenseits [10]), eine Vorstellung, die dichterisch am vollendetsten von Dante aufgenommen und durchgeführt ist. Die Vorstellung vom „Schoße Abrahams" und dem Straforte in der Unterwelt [11]) der Parabel vom armen Lazarus und vom reichen Prasser entspricht also durchaus altteſtamentlichem Glauben.

Welchem Orte aber die Seele verfällt, darüber entscheidet das Gericht, das des Menschen harrt nach dem Tode. Das messianische Endgericht darf mit diesem Teilgerichte nicht vermischt werden. Von diesem ersten Gerichte redet aber zuerst klar der Prediger. Er rät dem Jüngling zwar, die Tage der Jugend zu genießen, fügt jedoch vor Sünden warnend hinzu:

Aber wisse, daß über alles dieses
Gott dich ins Gericht bringen wird [12]).

Als Zeitpunkt dieses Gerichtes ist in der dann folgenden Aus-

[1]) Dt 32, 22. [2]) Is 14, 15. [3]) Ez 32, 23. [4]) Sir 21, 10.
[5]) Hen c. 22.
[6]) Hen 21, 10; 27, 1—2; 54, 1—5; 99, 11; 100, 7; 103, 7—8; 108, 5—6. [7]) 103, 8; 108, 6; vgl. 108, 11.
[8]) 27, 3; 41, 2; 70, 3; 103, 3—4; 108, 11—15. [9]) C. 39.
[10]) 21, 23; 23, 4; 30, 2; 4 Esr 4, 35; 5, 37. [11]) Luk 16, 23.
[12]) 11, 9.

führung über Alter und Tod deutlich genug die Todesstunde bezeichnet. Vor allem ist aber auf den emphatischen Schluß des Predigers der Finger zu legen:

Denn alles Tun bringt Gott ins Gericht
über alles Verborgene, sei es gut, sei es böse[1]).

Aber auch der Satz, daß „Gott den Gerechten und den Gottlosen richten wird" zur bestimmten Zeit[2]), gehört hierher, wie auch die Frage: „Wer tut dem Menschen kund, was hinter ihm sein wird unter der Sonne"?[3]) Ebenso meint dieses Gericht der Satz:

Wer die Gebote hält, kümmert sich um schlimme Dinge nicht,
aber auf die Zeit des Gerichtes achtet des Weisen Herz[4]);
denn für jedes Ding gibt es eine Gerichtszeit,
denn die Bosheit der Menschen ruht schwer auf ihm.
Denn er weiß nicht, was geschehen wird,
denn wie es geschehen wird, wer tut's ihm kund?[5])

Über den Anstoß, daß nicht sofort nach der Tat der Richterspruch erfolgt, kann der Weise sich deshalb trösten mit dem schließlichen Heilsschicksal des Gottesfürchtigen[6]). Dieses Gericht ist dem Prediger aber klärlich Jenseitsgericht, das stattfindet, wenn der Geist zurückkehrt zu Gott[7]), um von ihm gerichtet zu werden und dann entweder in seiner Nähe im Schoße Abrahams zu bleiben oder dem Strafort zu verfallen. Aus diesem Gedankenkreise heraus deute ich von der Ungewißheit des Jenseitsschicksales auch die viel mißdeutete Stelle:

Wer weiß, ob[8]) der Odem der Menschenkinder zur Höhe steigt,
oder ob[8]) der Odem der Tiere[9]) hinab zur Erde fährt?
Und ich sah ein, daß nichts besser ist,
als daß der Mensch sich freue bei seinen Werken,
denn das ist sein Anteil!
Denn wer bringt ihn dazu (voraus)zusehen,
was nach ihm sein wird?[10])

Nach der Weisheit Salomons gibt es „eine Untersuchung über die Anschläge des Gottlosen" bei Gott, dem nichts verborgen bleibt[11]),

[1]) 12, 4. [2]) 3, 17.

[3]) 6, 12; vgl. auch 7, 14. 'Achar geht 2, 18; 3, 22; 6, 12; 7, 14; 10, 14 geradezu auf das Jenseits hinter dem Diesseits; vgl. Ps 73, 24.

[4]) Denselben Gegensatz 12, 13 f. und vgl. Sir 7, 36; 28, 6.

[5]) 8, 5—7. Ungewißheit des Ausfalls des Gerichts!

[6]) 8, 11—13.

[7]) 12, 7; vgl. Sir 40, 11 und s. Weish 3, 18; Luk 16, 22 f.

[8]) Vokalisiere als Fragewort mit Gr. Syr. Targ. Vulg. Sh. Cp. Hier. (C)[2]und hebräischen Handschriften (? S. Scholz z. St.).

[9]) Abgekürzter Vergleich = wie der Odem der Tiere.

[10]) 3, 21 f.; zu V. 22 b; vgl. 6, 12; 8, 7; 10, 14. [11]) Weish 1, 9 f.

und eine „Aufrechnung der Sünden und Übertretungen“ [1]), und zwar gleich nach dem Tode [2]); insbesondere „trifft die Hohen ein strenges Gericht“, und „den Mächtigen droht eine schwere Untersuchung“ [3]). In der älteren Zeit ist aber das besondere Gericht gleich nach dem Tode wenigstens schon vorausgesetzt in Andeutungen eines Unterschiedes des Jenseitsschicksals. Dahin gehört schon das über verschiedene Räumlichkeiten in der Scheol Gesagte [4]). Aber wenn Jeremias mahnt, über den gefallenen König Josias nicht zu klagen [5]), so wird für diesen ein relativ erträglicheres Jenseitsgeschick angenommen sein. A. von Scholz glaubt auch die Entsetzensausbrüche desselben Propheten in einer Vision über die Propheten [6]) von dem schauerlichen Eindruck deuten zu können, den der visionärgeschaute Strafort der schlechten Propheten auf den Seher gemacht habe. Sicher aber ist in Isaias [7]) das Eingehen der Guten in Frieden ebenso zu beurteilen wie das Wort der Weisheit [8]) von den Seelen der Gerechten, die „im Frieden sind“ und „in Sicherheit“ und wie die Erwartung des Tobias, daß er es im Jenseits doch relativ erträglich haben werde [9]). Auch Balaams Sehnsuchtsseufzer ist hierher zu stellen:

Es sterbe meine Seele den Tod der Gerechten,
und mein Ende sei ihm gleich! [10])

In den jüngeren Büchern wird das Strafleiden des Jenseits oft genug direkt und indirekt ausgesagt. Jesus Sirach warnt die Sünder vor dem Ende in der Tiefe der Unterwelt, wo die Feuerflamme ist [11]), und mahnt bei allen Werken an das Ende zu denken, damit man nicht sündige [12]), und im Gedanken an die letzten Dinge der Feindschaft zu entsagen [13]). Und ob er mit dem Satze: „Dem Toten verweigere die Liebe nicht“ [14]) Sühnopfer für Tote meint, wie das zweite Buch der Makkabäer bei der Sammlung nach der Besiegung Gorgias' [15]), oder Spenden an die Armen, wie sie Tobias bei einem Todesfalle anrät [16]), auf jeden Fall ist die Voraussetzung Strafleiden der Toten, denen man so oder so Hilfe bringen kann. Nach dem zweiten Makkabäerbuche kann der Sünder der Strafhand Gottes weder lebendig noch tot entgehen [17]), und das Lied Judiths kennt „Feuer und Würmer“ für das Fleisch der Heiden, daß „sie heulen vor Schmerz in Ewigkeit“ [18]).

[1]) 4, 20. [2]) 3, 18. [3]) 6, 5. 8. [4]) S. 89.
[5]) Jer 22, 10. [6]) 23, 9. [7]) 57, 2. [8]) 3, 3; 4, 7.
[9]) 3, 6. [10]) Nm 23, 10. [11]) 21, 9—10. [12]) 7, 36.
[13]) 28, 6. [14]) 7, 33. [15]) 12, 43. [16]) 4, 17.
[17]) 6, 25; 7, 35. [18]) 16, 18.

Die apokryphen [1]) und die talmudischen [2]) Schriften (Gehinnom = Hölle) enthalten zahlreiche Hinweise auf das Strafleiden des Jenseits.

Auch vom Lohne der Frommen gleich nach dem Tode reden die späteren kanonischen Bücher, ebenso die apokryphen und talmudischen Schriften (Garten von Eden = Paradies); auf ihre Berücksichtigung muß hier aber verzichtet werden [3]). Der Sirazide lehrt:

Wer den Herrn fürchtet, dem geht es gut am Ende,
und an seinem Todestage findet er Gnade [4]).

Wer Gott anhängt, wird groß am Ende [5]), und der Ruhm des Weisen bleibt im ewigen Leben [6]). Wer seine guten Werke vor der Zeit des Gerichtes tut, erhält seinen Lohn zu seiner Zeit d. i. nach dem Tode [7]). Nach dem Vulgatatexte erwartet Tobias „jenes Leben, das Gott denen geben wird, die ihre Treue niemals ändern (durch Abfall) von ihm" [8]). Der jüngste der makkabäischen Brüder gibt seiner Überzeugung Ausdruck, daß seine bereits gemarterten sechs Brüder der göttlichen Bundesverheißung des ewigen Lebens anheimgefallen sind [9]), und in dem Schlußverse des Buches redet der Autor von dem überaus herrlichen Gnadenlohn der in der Frömmigkeit Entschlafenen [10]). Am klarsten tritt der Jenseitslohn im ersten Teile der Weisheit Salomons hervor, in der ergreifenden Gegenüberstellung der Lebensauffassung und des Endschicksals der Gerechten und der Sünder [11]). Die schuldlosen Seelen finden Gnade und Erbarmen; sie erhalten den herrlichen Lohn als Frucht der guten Werke, sind nach dem Tode in Sicherheit in Gottes Hand, in Ruhe, im Frieden. Triumphierend tragen sie den Siegeskranz als Kampfpreis. Große Wohltaten erhalten sie von Gott, werden in Liebe bei ihm bleiben, der sie wohlgefällig aufnahm. Keine Qual kann ihre Seelen mehr berühren. Zu den Kindern Gottes werden sie gezählt, und ihr Anteil ist unter den Engeln. Voll Zuversicht werden sie später beim Weltgerichte

[1]) S. etwa L. Atzberger, a. a. O. S. 136 ff.; W. Bousset, a. a. O. S. 262 ff. [2]) S. F. Weber, a. a. O. § 74.

[3]) S. etwa Atzberger, a. a. O.; Bousset, a. a. O.; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba S. 133 ff., Tübingen 1903; Weber, a. a. O. § 75. [4]) 1, 13. [5]) 2, 3. [6]) 37, 26.

[7]) 51, 30; vgl. diesen Schlußvers des Buches mit dem Schlußverse des Koheleth (12, 14). [8]) 2, 18 Vulg.; vgl. 3, 21 Vulg.

[9]) 2 Makk 7, 36. [10]) 12, 45.

[11]) C. 2–5. Beachte, daß der Abschnitt c. 1—5 älteres Stück ist, das von dem Autor übersetzt und in sein griechisches Buch aufgenommen wurde. S. F. Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomons, Göttingen 1913; N. Peters in der Bibl. Zeitschr. 1916, S. 1 ff.

sein und Rettung finden. Dann ist das Reich ihrer und die herrliche Krone aus Gottes Hand. Die Abtrünnigen dagegen haben keine Hoffnung und keine Tröstung im Gerichte. Unnütz waren ihre Werke fürs Jenseits; kopfüber schmettert sie Gott zur Unterwelt hinab, wo sie auf's äußerste gequält in Strafe und Pein sein werden. Zagend werden sie dereinst zum Endgerichte kommen und in fürchterlicher Angst den Gerechten gegenüberstehen, denn ihre Sünden werden gegen sie zeugen. Zu spät sprechen sie jetzt klagend ihr Confiteor:

Der Odem der Allmacht wird sich wider sie erheben
und wie ein Sturmwind sie verwehen [1]).

So beginnt also für die Frommen sofort nach dem Tode der Jenseitslohn, der allerdings erst später in der Seligkeit nach dem Erscheinen des Messias seine Vollendung erhält, weil erst dann die Sünde völlig überwunden und der Himmel für die Menschen aufgetan ist. Ebenso fängt mit dem Tode das Straflos der Sünder an und wird beim Endgerichte vollendet. Wer aber, der Menschenantlitz trägt, ist ganz gut, und wer ist ganz böse? So begreift sich auch schon vom reinen Vernunftstandpunkte die in der letzten Zeit des Alten Bundes nachweisbare Lehre von einem Zwischenzustand der Verstorbenen im Jenseits, von einem Zustand, der zwar Strafe ist, jedoch nicht hoffnungslos, weil die Erlösung aus diesem Reinigungsorte winkt, im äußersten Falle vor dem endzeitlichen Weltgericht. An diesen Zwischenzustand muß Judas der Makkabäer geglaubt haben, der zum Zwecke eines Opfers für die mit heidnischen Amuletten versehen befundenen Gefallenen eine Sammlung veranstaltete, und der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches, der den Judas deshalb rühmt, seinen eigenen Glauben an die Auferstehung bekennt und an den überaus herrlichen Gnadenlohn der in der Frömmigkeit Entschlafenen [2]). Dieselbe Idee ist aber auch die Voraussetzung der Mahnung des Jesus Sirach, den Toten die Liebe nicht zu verweigern [3]), und des Tobias, den Bedürftigen reichliche Speisen zu spenden beim Begräbnis des Gerechten [4]). Wenn ferner im vierten Buche Esdras [5]) und in der syrischen Baruchapokalypse [6]) die Frage aufgeworfen und verneint wird, ob die Gerechten am Tage des jüngsten Gerichtes für die Gottlosen eintreten und beim Höchsten für sie bitten dürfen, so wäre das unmöglich, wenn man nicht ein Fürbittgebet für die Gestorbenen gekannt und geübt hätte. Das fordert aber wiederum,

[1]) 5, 23. [2]) 12, 44–45; s. oben S. 91. [3]) 7, 33; s. oben S. 91.
[4]) Tob 4, 17. [5]) 7, 102–115. [6]) C. 85.

den Glauben an eine Zwischenstufe bis zum jüngsten Gerichte anzunehmen und die Möglichkeit der Vergebung gewisser Sünden bis dahin [1]). In der späteren rabbinischen Theologie [2]) sind die Leiden des Strafortes der Scheol, des Gehinnom, für alle Israeliten außer einigen Klassen besonders schwerer Sünder nur vorübergehend, so daß dieser Strafort für die weitaus größte Zahl Israeliten faktisch nur ein Reinigungsort ist. Eine andere Art Zwischenzustand findet sich hier vertreten in der Meinung, daß die Seelen nur ganz allmählich von dem Leibe scheiden, so daß auch dieser Abschnitt zwischen Tod und Jenseitsleben auf dem Boden jener Meinung noch der sittlichen Vollendung zur Reife für das ewige Leben dienen könnte [3]).

So sehen wir die israelitische Religion zur Zeit der Grundlegung des Christentums im Besitze des schließlichen lückenlosen Vergeltungsglaubens. Jenseits der dunklen Pforte findet der Mensch die gerechte und restlose Ausgleichung aller Diesseitsleiden. Alle Güter, die er im Leid verlieren kann, sind nur noch ein Mittel zur Erlangung der bleibenden Jenseitsgüter. In diesem Sinne können auch die Leiden Güter werden für den Eintausch des einen großen Jenseitsgutes. Durch diese Umwertung der Diesseitsgüter und mit ihnen auch der Diesseitsleiden zu Jenseitsgütern [4]) wird der Mensch Gottes aus dem Sklaven zum Herrn des Leides. Auch für den alttestamentlichen Glaubensstandpunkt hat das Wort des Römerbriefes schon seine Geltung: „Die Leiden der Jetztzeit sind nicht (nennens)wert im Vergleich mit der Herrlichkeit, die in Zukunft an uns offenbar werden wird“ [5]). So können die Gerechten die Enge [6]) wohl ertragen, da sie die Weite erhoffen [7]), indem sie nicht die Gegenwart sich zu Herzen nehmen, sondern die Zukunft [8]). „Darum fürchtet euch nicht, ihr Leidenden; denn Heilung wird euch zuteil werden: helles Licht wird euch scheinen, und ihr werdet die Stimme der Ruhe vom Himmel her hören“ [9]).

Schluß.

Von seiner nicht so sehr auf das Erkennen als vielmehr auf das Tun eingestellten Haltung aus mahnt das Alte Testament für das praktische religiöse Leben vor allem zum Sichbescheiden im

[1]) S. Mt 12, 32. [2]) S. F. Weber, a. a. O. § 74 n. 3 a. E.; § 88 n. 2.
[3]) S. F. Weber, a. a. O. § 73 n. 3.
[4]) Vgl. Apoc. Bar. Syr. 44, 8; 85, 5. [5]) Röm 8, 18.
[6]) Sc. der Wege des Diesseits zum Jenseits; vgl. 7, 12–14.
[7]) 4 Esr 7, 18. [8]) 7, 16. [9]) Hen 96, 3.

Sinnieren über die Leidensfrage, zum Verzicht darauf, die Wege und Ziele Gottes in allem ergründen zu wollen. In kindlichem Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Liebe Gottes, in geduldigem Harren auf ihn soll der Mensch, wenn er im Leid das Warum nicht begreift, ohne zu murren auf eine Antwort auf die Leidensfrage verzichten, aber der Gemeinschaft mit Gott gewiß zu ihm beten, die Sünde meiden, seinen Willen in allem tun und das übrige dem allweisen und allmächtigen Lenker des Weltganzen anheimstellen.

Die theoretische Antwort des Alten Testamentes aber auf die Leidensfrage ist eine vielfache. Das Leiden ist erst durch die Sünde in die Welt gekommen. Gott ist es, des es erstmalig verhängte und der es auch jetzt in jedem Falle verursacht. Es ist ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit, aber auch seiner Liebe. So kann es sein vergeltendes Strafleiden, das die Übertretung der göttlichen Weltordnung rächt, aber auch Erziehungsleiden, das den Menschen zu warnen und zu läutern bestimmt ist oder zu seiner Prüfung geschickt wird. Es gibt aber auch ein dienendes Leiden zu Gottes Ehre, zum Nutzen anderer. Das Alte Testament kennt aber auch die Idee des stellvertretenden Sühneleidens. Der Vergeltungsgedanke ist zwar zunächst aufs Diesseits eingestellt und muß darum zunächst eine noch nicht völlig befriedigende Antwort auf die Ausgleichsfrage geben. Die alttestamentliche Religion ist aber schon zur schließlich vollkommenen Jenseitsvergeltung fortgeschritten. Zur Zeit der Grundlegung des Christentums war sie im zweifellosen Besitze des Glaubens an eine sofort nach dem Tode eintretende Bestrafung der Bösen in einem Leidensorte der Unterwelt und an eine sofortige Belohnung der Guten in einem beginnenden Seligkeitszustande nebst einem Zwischenzustande für die nicht ganz Guten und nicht ganz Bösen. In der messianischen Zeit wird die persönliche Auferstehung erfolgen, die den lückenlosen endgültigen Ausgleich für Gute wie für Böse bringen wird. Damit setzt die Zeit der Vollendung des Heiles ein, in der Leid und Tod völlig verschwunden sein werden, weil die Sünde überwunden ist, die Mutter alles Leids.

Die Beurteilung des Leids im Alten Testament ist also im wesentlichen schon dieselbe wie im Neuen Testament. Es ist falsch, die alttestamentliche Religion in der Leidensfrage einseitig nur nach Job und dem Prediger zu beurteilen, etwa das Buch Job als „Kompendium der ganzen alttestamentlichen Leidensweis-

heit“ [1]) zu bezeichnen, oder zu behaupten, kein jüdischer Frommer habe das Wort Pauli „aussprechen können“ [2]), daß der Fromme der Leiden sich rühme [3]). Aber unbeschadet der Zurückweisung solcher Einseitigkeiten ist es doch wahr, daß das Neue Testament über das Alte fortgeschritten ist in der Beurteilung des Leids. Das gilt insbesondere von der beherrschenden Stellung, die das Neue Testament dem stellvertretenden Sühneleiden zuweist. Ist doch geradezu auf dem geschichtlich vollzogenen Sühneleiden ihres Stifters die Existenz der neutestamentlichen Gemeinde aufgebaut. Was dem Alten Testament Zukunftsverheißung war in der Weissagung von dem Gottesknechte, der unsre Sünden tragend und unsre Schmerzen auf sich nehmend sein Leben als Schuldopfer hingeben und die vielen gerecht machen werde, das ist im Neuen Testamente selige Wirklichkeit geworden. Von der Person dieses Gottesknechtes aber strömt in seinem Wort und Beispiel und in seinem Sakrament die Kraft aus für seine Jünger, das Leid zu tragen wie der Meister mit Freuden und in fröhlicher Zuversicht, ein Gedanke, der jedenfalls im Neuen Testament viel mehr zur Geltung gekommen ist als im Alten. Und wenn in der alttestamentlichen Religion schließlich auch der lückenlose Jenseitsvergeltungsglaube sich durchgesetzt hat, so war doch der Jenseitslohn im „Schoße Abrahams“, der dem Frommen gleich nach seinem Tode winkte, nur unvollkommene Seligkeit und erst die Vorstufe der schließlichen Vollvergeltung in der messianischen Zeit. Dieser paradiesische Friedensort der entschlafenen Frommen auch in der Weisheit Salomons ist im Grunde doch nur ein Ort des Harrens in der Art der milderen Auffassung der Lehre der Kirche vom Reinigungsorte bei einem Teile unserer Theologen, die im Reinigungsort nicht so sehr den Schmerzensort (Fegefeuer!) sehen, sondern den Ort der Ruhe, des Friedens und der Freude in dem Bewußtsein der unentreißbaren Gewißheit des sehnsuchtsvoll erwarteten schließlichen himmlischen Heiles [4]). Das Tor zu dieser vollen Himmelsseligkeit ward den Menschen erst aufgerissen, als der Christus die Seelen der im „Schoße Abrahams“ harrenden Frommen des Alten Bundes einführte zur Himmelsseligkeit.

[1]) P. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral[2] S. 13, Freiburg i. B. 1904. [2]) W. Bousset, a. a. O. S. 353 f.

[3]) Röm 5, 3.

[4]) Die andere, mehr den Schmerz im Reinigungsorte betonende Richtung zeigt dagegen Verwandtschaft mit der späteren rabbinischen Theologie; s. oben S. 94.

Vierte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Dausch (Dillingen), Das Leben Jesu (Grundriß). 3. Aufl. —,60
2. Derselbe, Kirche und Papsttum – eine Stiftung Jesu. 3. Aufl. —,60
3./4. P. Theophil Witzel O. F. M. (Fulda), Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweistromeland. 3. Aufl. 1,20
5. Dr. Ignaz Rohr, Die Geheime Offenbarung und die Zukunftserwartungen des Urchristentums. —,60
6./7. Dr. J. Döller (Wien), Die Messiaserwartung im Alt. Test. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. S. Euringer, Der Streit um das Deuteronomium. —,60
9. Dr. H. J. Heyes, Joseph in Ägypten. —,60
10. Dr. W. Koch, Das Abendmahl im Neuen Testament. —,60
11./12. Dr. Fr. Tillmann, Selbstbewußtsein des Gottessohnes. 3. Aufl. 1,20

Fünfte Folge (1./2. Auflage).

1. Dr. P. Rießler (Tübingen), Der Untergang des Reiches Juda und das Exil im Rahmen der Weltgeschichte. —,60
2. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Inspiration des Neuen Testamentes. —,60
3. Dr. J. Nikel (Breslau), Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. IV. Die Patriarchengeschichte. 3. Aufl. —,60
4./5. Dr. Bartmann (Paderborn), Das Reich Gottes in der Hl. Schrift. 1,20
6./7. Dr. N. Peters, Der Text des A.T. und seine Geschichte. 3. Aufl. 1,20
8. Dr. J. Rohr (Tübingen), Griechentum und Christentum. —,60
9./10. Dr. S. Euringer, Die Kunstform der althebräischen Poesie. 1,20
11./12. Dr. P. Dausch (Dillingen), Die Wunder Jesu. 1,20

Sechste Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda (Leitmeritz), Salomo und seine Zeit. 1,20
3. Dr. Fr. X. Steinmetzer, Der heilige Petrus. —,60
4./5. Dr. E. Krebs, Religionsgeschichtliches Problem des Urchristentums. 1,20
6./7. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. I. Die palästinensischen Bücher. 1,20
8. Dr. P. Dausch, Lebensbejahung und Aszese Jesu. —,60
9./10. Dr. P. Karge, Babylonisches im Neuen Testament. 1,20
11./12. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament und die Nächstenliebe. 1,20

Siebente Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. A. Sanda, Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit. 1,20
3. Dr. P. Heinisch, Griechische Philosophie und Altes Testament. II. Septuaginta und Buch der Weisheit. —,60
4. Dr. P. Dausch, Die synoptische Frage. —,60
5. Dr. P. Rießler, Der Prophet Jeremias. —,60
6. Dr. J. Nikel, Der Hebräerbrief. —,60
7./8. † Dr. Fr. X. Pölzl (Wien), Der Weltapostel Paulus. 1,20
9. Dr. P. Dausch, Zweiquellentheorie u. d. Glaubwürdigk. d. 3 ält. Evang. —,60
10. Dr. A. Schulz, Die sittliche Wertung des Krieges im Alten Testam. —,60
11./12. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. I. Die Zeit der Vorbereitung. 1,20

Achte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die Idee der Heidenbekehrung im Alt. Test. 1,20
3./4. Dr. M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. 1,20
5./6. Dr. J. Nikel, Das Alte Testament im Lichte der altorientalischen Forschungen. V. Geschichte Israels vom Exil bis Christus. 3. Aufl. 1,20
7./8. Dr. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn. 1,20
9./10. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. Kurzgefaßte Erklärung. II. Aus der galiläischen Mission. 3. Aufl. 1,20
11. Dr. F. Feldmann, Israels Relig., Sitte u. Kultur in d. vormos. Zeit. —,60
12. Dr. P. L. Landersdorfer (Ettal), Die sumerische Frage u. die Bibel. —,60

Neunte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. J. Göttsberger, Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1,20
3./4. Dr. J. Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament. 1,20
5./6. Dr. P. Dausch, Christus in der modernen sozialen Bewegung 1,20
7./9. Dr. J. Döller, Das Weib im Alten Testament 1,50
10./12. Dr. P. Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient 1,50

Zehnte Folge (1./2. Auflage).

1./3. Dr. J. Nikel, Die Pentateuchfrage. 1,50
4./6. Dr. J. Sickenberger, Leben Jesu nach den vier Evangelien. 1,50
III. Kämpfe, Lehren, Wundertaten.
7./8. Dr. P. Heinisch, Das „Wort" im AT und im Alten Orient. 1,20
9./10. Dr. P. Dausch, Der Wunderzyklus Mt 8–9 u. die synopt. Frage. —,75
11./12. Dr. J. Döller, Die Wahrsagerei im A. T. 1,20

Elfte Folge (1./2. Auflage).

1./2. Dr. P. Heinisch, Die persönliche Weisheit des A. T. in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 1,20
3./5. D. N. Peters, Die Leidensfrage im A. T. 1,50
6./7. Dr. A. Schulz, Die israelitische Erzählungskunst. 1,20

Für die nächsten Folgen sind bis jetzt folgende Beiträge zugesagt:

Dr. F. Dölger, Der Heilige Geist im Neuen Testament.
Dr. J. Göttsberger, Der Prophet Ezechiel.
Dr. J. Hehn, Das israelitische Prophetentum.
Dr. P. Heinisch, Der Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament.
Dr. Al. Hudal, Die Sklaverei im Alten Testament.
Dr. F. X. Kugler S. J., Geist und Gestalt der babylonischen Religion.
Dr. Friedrich Maier, Der Text des Neuen Testaments.
Dr. A. Musil (Wien), Biblisches aus Nordarabien.
Dr. J. Nikel, Der Talmud, seine Entstehung, sein Inhalt und seine Autorität.
Ders., Der Kodex Hammurabi u. d. bürgerl. Gesetzgebung Israels (i. V.).
Dr. P. Rießler, Die ältesten Schriftpropheten.
Dr. J. Rohr, Die Rechtfertigung im Neuen Testament (i. V.).
Ders., Das Gebet im Neuen Testament.
Dr. A. Sanda, Die nordsemitischen Inschriften und die Bibel.
Dr. B. Vandenhoff, Ehe und Familie bei den Hebräern.

Grundzahl × *Schlüsselzahl* = *Ladenpreis.*

Die früheren Folgen, sowie einzelne Hefte sind durch alle Buchhandlungen jederzeit zu beziehen.

Münster i. W. **Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.**